PERSON UND SACHE

SYSTEM DES KRITISCHEN PERSONALISMUS

VON

WILLIAM STERN

*

DRITTER BAND

WERTPHILOSOPHIE

1 9 2 4

LEIPZIG · VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH

Digitized by Google

WERTPHILOSOPHIE

VON

WILLIAM STERN

MIT EINEM BEGLEITWORT ZU BAND I, II, III

1 9 2 4

LEIPZIG · VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1924
Printed in Germany

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig

Digitized by Google

FRAU LAURA HENSCHEL
GEWIDMET

Digitized by Google

Digitized by Google

Philos.-spec
Harms
10-22-26
13586

Begleitwort zu Band I, II, III.

Die systematische Darstellung der personalistischen Philosophie gelangt 1923/24 in drei Bänden zum Abschluß.

Der erste Band, die „Ableitung und Grundlehre" enthaltend, erschien bereits 1906; er blieb lange fast unbemerkt, erst in den letzten Jahren wandte sich ihm eine gewisse Beachtung zu, die jetzt eine Neuausgabe nötig macht. Der zweite Band, „Die menschliche Persönlichkeit", wurde 1918 in erster, 1919 in zweiter Auflage veröffentlicht, er wird jetzt zum dritten Male herausgegeben. Als dritter abschließender Band tritt nunmehr die „Wertphilosophie" hinzu.

Eine Behandlung des Gesamtsystems in drei Bänden war schon im ersten Plan des Jahres 1906 vorgesehen; aber die dafür beabsichtigte Gliederung in sechs Hauptteile (vgl. Bd. I, S. 30) hat sich beträchtlich verschoben. So manches, was nach dem ursprünglichen Entwurf in eigenen Halbbänden behandelt werden sollte, hat innerhalb der jetzigen Einteilung einen bescheideneren Platz erhalten; anderes ist in einer damals noch nicht vorauszusehenden Weise in den Vordergrund getreten. Nunmehr hat das System drei Hauptteile, die den drei Bänden entsprechen: Die allgemeine Philosophie und Weltlehre, Die Menschenlehre, Die Wertlehre. Mit diesen sucht es den Grundriß für ein neues Weltanschauungsbild zu entwerfen und die Leitlinien für die Normen der Lebensgestaltung zu ziehen. Dabei will das System durchaus als ein „offenes" betrachtet sein; so sehr es bemüht ist, die Grundlagen dogmatisch und kritisch zu sichern, so muß es sich in der Einzelausführung nicht selten damit begnügen, eine intuitiv geschaute Überzeugung auszusprechen, deren wissenschaftliche Nachprüfung und Rechtfertigung erst der Zukunft anheimzustellen ist, oder durch eine neue Art der geistigen Einstellung die Ansatzpunkte zum Weiterdenken, Ausgestalten und Umgestalten darzubieten.

Es ist nicht beabsichtigt, durch diese Weiterarbeit, soweit der Verfasser selbst daran beteiligt sein sollte, den Rahmen des vor-

Digitized by Google

liegenden Gesamtwerkes zu sprengen. Vielleicht, daß sich bei künftigen Bearbeitungen der drei Bände einzelne neue Wendungen in die personalistische Gedankenführung zwanglos einfügen lassen; im übrigen aber denkt der Verfasser an selbständige Behandlung von Sonderproblemen, wie er solche ja auch schon vorher vereinzelt unternommen hat[1]). So ist es sein Wunsch, noch einmal seine besonderen Arbeitsgebiete, die Psychologie und die Pädagogik, von der personalistischen Philosophie her eingehend zu begründen. Und ebenso hat er die Hoffnung noch nicht aufgegeben, die Ansätze zu einer „Teleomechanik" weiter auszubauen.

Sollte sich aber die Erwartung, noch selbst das Eine oder Andere durchführen zu können, nicht erfüllen, so bleibt ja noch jene andere, bereits früher ausgesprochene Hoffnung[2]), daß das schon jetzt Vorhandene auch andere in den Stand setze, den Faden der personalistischen Philosophie fortzuspinnen.

Die vorliegende Gesamtausgabe hat an dem Text des ersten und zweiten Bandes keine Änderungen vorgenommen. Hierfür war zunächst ein technischer Grund bestimmend; der Neudruck mußte vermittelst eines photographischen Vervielfältigungsverfahrens geschehen, das keine Textbearbeitung erlaubte. Wesentlicher aber war ein innerer Grund, namentlich für den ersten Band; dieser ist für mich selbst bereits historisch geworden und würde durch eine Überarbeitung unweigerlich die innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit eingebüßt haben. Seit 1906 sind über die Kultur-

---

[1]) Abseits vom Hauptwerk sind bisher folgende Schriften des Verfassers zum Personalismus erschienen (in zeitlicher Reihenfolge):

Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. Eine naturphilosophische Untersuchung. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 121/122, 1913.

Vorgedanken zur Weltanschauung. (Niedergeschrieben 1901.) Leipzig, Barth, 1915.

Die Psychologie und der Personalismus. Leipzig, Barth, 1917.

Grundgedanken der personalistischen Philosophie. (Vortrag der Kant-Gesellschaft.) Berlin, Reuther & Reichard, 1918.

Die menschliche Persönlichkeit und ihr psychisches Leben. Zeitschr. für pädag. Psychol. 21, S. 1 ff. 1920.

Außerdem kommt auch in den psychologischen Spezialarbeiten des Verfassers die personalistische Grundüberzeugung zur Geltung, und zwar um so deutlicher, je später sie verfaßt sind.

[2]) Am Schluß des Vorwortes zum II. Bande.

Digitized by Google

menschheit Stürme hinweggegangen, die auch ihre Denkgesinnung und ihren metaphysischen Glauben beeinflussen mußten; und auch ich selbst habe, teils unter dem Eindruck jener welt- und geistesgeschichtlichen Bewegungen, teils infolge meiner immanenten Denkentwicklung, merkliche Wandlungen des Philosophierens durchgemacht. Wollte ich aber das inzwischen neu Erarbeitete in die alten Formulierungen — die ebenfalls schon das Denkergebnis vieler Jahre waren — hineinverweben, so wäre ein Zwittergebilde entstanden, das weder den Leser noch den Verfasser hätte befriedigen können.

Deshalb begrüßte ich es als willkommene Lösung, daß ich den dritten Band jetzt von meiner gegenwärtigen Auffassungsweise aus frei gestalten konnte[1]); und da ich die Wertlehre als Wertmetaphysik sah, so gehörten notwendig Betrachtungen hinein, die sich auf Grundprobleme des metaphysischen Weltbildes beziehen. So konnte ich die beiden ersten Bände in ihrer ursprünglichen Form unberührt lassen, ohne befürchten zu müssen, daß man in ihnen die letzte Fassung des personalistischen Gedankensystems sehen müßte; andererseits ist doch die Einheit der durchgehenden personalistischen Grundüberzeugung fest genug, um die Gesamtdarstellung als eine innerlich begründete Ganzheit erscheinen zu lassen.

Der Abschluß des Gesamtbuches erweckte das Bedürfnis zu einer zusammenfassenden Rückschau und Überschau. Ursprünglich bestand die Absicht, eine solche Schlußbetrachtung jedem Bande gleichlautend als Begleitwort mitzugeben, damit auch Leser der Einzelbände sich darüber orientieren können, an welcher Stelle der personalistischen Gedankenentwicklung jeder Band stehe. Der Umfang der Schlußbetrachtung verbot aber die Widerholung; sie wird später selbständig veröffentlicht werden[2]). An dieser Stelle kann lediglich eine Andeutung ihrer Absicht gegeben werden.

Der erste Teil der Gesamtrückschau wird Konstanz und Entwicklung in den personalistischen Grundüberzeugungen der drei Bände behandeln. Eine einheitliche Richtung des Gedanken-

[1]) Ein vor etwa 16 Jahren verfaßtes, fast vollständiges Manuskript zur Wertphilosophie wurde gänzlich beiseite geschoben.

[2]) Der in Bd. I und II an gleicher Stelle geäußerte Plan, diese Gesamtrückschau dem dritten Bande anzufügen, mußte wegen des Umfanges dieses Bandes aufgegeben werden.

Digitized by Google

fortschritts und der Akzentverschiebung wird dem rückschauenden Blick deutlich erkennbar: sie führt von einer vornehmlich naturphilosophischen zu einer wesentlich bedeutungsphilosophischen Betrachtungsweise. „Zuerst interessiert die Erklärung des Gegebenen, später mehr und mehr die Deutung seines Sinnes."

Unter den Gedankenmotiven des ersten Bandes spielt die an der Biologie orientierte Gegenüberstellung von Teleologie und Mechanistik eine richtunggebende Rolle; jene Alternative wird unter der Bezeichnung Person / Sache zur allgemeinen Weltproblematik erhoben, eine neue Lösung wird versucht. — Im zweiten Bande, der vom Menschen handelt, überbaut sich der Kategorie der realen Person die der ideellen Persönlichkeit. Wird der Mensch durch den Begriff der Konvergenz noch in seiner biologischen Bedingtheit gefaßt, so bringt der neue Begriff der Introzeption nun die Wendung; denn er sucht den Sinngehalt der menschlichen Persönlichkeit auszudrücken. — Im dritten Bande ist dieser Introzeptionsbegriff zum Mittelpunkt der ethischen Betrachtung geworden; der kategorische Imperativ lautet: „Introzipiere!" d. h. „Gestalte Dein Ich mikrokosmisch zur Persönlichkeit, indem Du den Dienst für die Nicht-Ich-Werte Deinem individuellen Selbstwerte einverleibst." Aber diese mikrokosmische Normsetzung erhebt sich erst auf einem makrokosmischen Unterbau. Die Wertphilosophie tritt auf als allgemeine Bedeutungsmetaphysik, die den Charakter eines konkreten Idealismus hat. In ihr sind die „Personen" das „In-sich-Bedeutsame", die „Sachen" das „Für-andere-Bedeutsame", aber zwischen diese beiden Formen des Selbstwertes und des Sach- oder Dienstwertes schiebt sich jetzt als Mittelbegriff der „Strahlwert" als das „In-anderen-Bedeutsame" ein.

Im zweiten Teil der Rückschau wird die Frage gestellt werden, was der kritische Personalismus den Wissenschaften zu geben habe. Da die drei Bände des Werkes nicht nach den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen gegliedert sein können, so sind Hindeutungen und Ausblicke auf diese verstreut an verschiedenen Stellen, zuweilen auch nur zwischen den Zeilen zu finden; sie sollen nun auf kurze Formulierungen gebracht werden für folgende Gebiete: Erkenntnistheorie, exakte Wissenschaften, Biologie, Psychologie, Kulturwissenschaften. Hier wird manches gesagt werden müssen, was sehr hypothetisch, ja was den vorwaltenden Anschauungen in den

Digitized by Google

einzelnen Disziplinen paradox klingt, auch manches, was als bloße Zukunftsmöglichkeit auftritt. Aber es scheint, daß gerade der Philosoph zu solchen Vorwegnahmen das Recht hat und den Mut haben soll. Der Umstand, daß er der Augenblicks-Situation und Problematik der Spezialwissenschaften ferner steht als deren Fachvertreter, ist nicht lediglich ein Nachteil; er hat dadurch eine Freiheit, die ihm gestattet, manches in anderem Licht und vor allem in neuen und weiteren Zusammenhängen zu sehen. — Übrigens beginnt ja die Isolierschicht, die lange zwischen dem Personalismus und den Einzelwissenschaften bestand, langsam zu schmelzen. In Psychologie und Kulturwissenschaften wird eine Annäherung schon deutlich. Vielleicht werden auch die exakten und biologischen Wissenschaften mit der Zeit die Entdeckung machen, daß hier ein philosophisches Gedankensystem besteht, das ihnen etwas zu sagen und zu bieten hat; den Anfang dürfte die Medizin mit ihrer modernen „Konstitutionslehre" machen.

Nicht viel besser als bei den Spezialwissenschaften war es dem kritischen Personalismus auf seinem eigensten Heimatgebiet, der Philosophie, ergangen. Für ein Jahrzehnt und länger traf die Voraussage des ersten Vorworts (1906) zu: die Resonanz der zeitgenössischen Fachwelt blieb aus. Der Personalismus wich in seiner Bejahung der Metaphysik zu sehr ab von der erkenntniskritischen Vorsicht der Zeit, in seinen Problemstellungen und Antwortsversuchen zu sehr von den vorherrschenden inhaltlichen Interessen der Fachphilosophie. Aber auch hier hat die Zurückhaltung, die bis zur Nichtachtung ging, ihren Höhepunkt überschritten. Verwandte Lehren — zum Teil von ganz anderen Voraussetzungen herkommend — werden an verschiedenen Stellen entwickelt, und das Verlangen wird rege, den Personalismus mit den anderen philosophischen Richtungen der Gegenwart zu vergleichen und an ihnen zu messen. Daß die Neuausgabe der früher erschienenen Bände jetzt nötig geworden ist, darf als äußeres Zeichen des steigenden Interesses gedeutet werden; ich möchte hoffen, daß der gleichzeitig möglich gewordene Abschluß der Gesamtdarstellung auch den Abschluß der Latenzepoche darstellt. Daß man ihr zustimme, kann die personalistische Philosophie nicht beanspruchen, wohl aber, daß man sich mit ihr auseinandersetze.

Hamburg, am 7. März 1924.

W. Stern.

Digitized by Google

Vorwort zum III. Band.

Dem Begleitwort zu Band I—III ist nur noch weniges hinzuzufügen, das den vorliegenden dritten Band im besonderen angeht.

Bereits im Jahre 1906 stand mir fest, daß das Gesamtwerk eine „Wertlehre" enthalten solle (s. Bd. I, S. 30); zwei Jahre später lag ein Manuskript für diesen Abschnitt zum größten Teil fertig vor. Aber es blieb damals unvollendet und unveröffentlicht. Erst sehr viel später ist es mir erkennbar geworden, daß diesem Aufschub ein tieferer Sinn zugrunde lag; weder das System, noch die Kulturlage, noch der Verfasser waren damals schon reif, eine personalistische Wertphilosophie hervorzubringen.

Das System mußte erst weiter ausgebaut, insbesondere in seiner Anwendung auf die menschliche Persönlichkeit durchgeführt sein (was dann im zweiten Band geschehen ist).

Die kulturelle Lage ließ zwar damals schon erkennen, daß die unbestrittene Vorherrschaft der unpersönlich-mechanistischen Überzeugungen, Wertungen und Wirkungen ihrem Ende zuneigte; aber der Kampf dagegen war noch zu schattenhaft-akademisch; es fehlte noch die gewaltige Erschütterung — und mit ihr das Erwachen positiver neuer Idealbildungen, die mit der Wucht innerer Notwendigkeit auftreten konnten. Erst das letzte Jahrzehnt brachte eine solche Aufwühlung, die sich aber zunächst nur in zahllosen weltanschaulichen Kurzschlüssen Luft machte. Um so unausweichlicher erhob sich nun die Forderung nach unbeirrter, philosophischer Selbstbesinnung auf das, was letzthin werthaft und sinnvoll ist, und auf das, was eigentliche Aufgabe menschlicher Sittlichkeit sein soll.

Der Verfasser selbst endlich empfindet es deutlich, daß gerade die Übertragung einer philosophischen Theorie in die Sprache der Werte eine wiedergewonnene Konkretheit des Denkens und eine Weite des Gesichtskreises erfordert, wie sie den in theoretischer Abstraktion befangenen jüngeren Jahren noch nicht eigen sein

Digitized by Google

kann; und so hat er auch ohne Bedauern das alte Manuskript beiseite gelassen und das vorliegende Buch in den letzten vier Jahren völlig neu geschrieben.

Was die personalistische Wertphilosophie von verwandten systematischen Wertlehren unserer Zeit vor allem unterscheidet, ist ihr ausgesprochen metaphysischer Zug. Das axiologische Glaubens-Apriori „Ich glaube an objektiv Wertvolles" steht an der Spitze; die „Introzeption" der objektiven Werte in den Selbstwert jedes Menschen steht als Gegenstand der sittlichen Forderung am Ende. Und eben diese Anordnung ist kennzeichnend für den leitenden Gedanken. Nicht der Mensch bildet den Anfang; auch nicht die Menschheit und die Kultur, in der sie lebt und sich verwirklicht. Wertphilosophie ist in ihrer Grundlage weder Anthropologie noch Kulturphilosophie — sondern eben Metaphysik. Die Kategorie des Wertes reicht weit über die engen Grenzen des Menschlichen hinaus, — wenn sie auch in ihrer Anwendung auf Menschliches und Kulturelles erst ihre ganze Fülle und Größe entfaltet.

Dadurch rechtfertigt sich auch die Gesamtgliederung des Buches, die zunächst befremden mag. Sie vollzieht sich nicht nach den bekannten Wertsphären: Religion, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht, Wirtschaft[1]) usw. Vielmehr sind in den ersten beiden der drei Hauptabschnitte allgemeine metaphysische Kategorien bestimmend für die Einteilung: die Selbstwerte, die Strahlwerte und die Dienstwerte. Erst im letzten Abschnitt wird die Stellung des menschlichen Ich zu den Werten behandelt.

Nach einer allgemeinen Wesens- und Ortsbestimmung der Wertphilosophie wird im ersten Hauptteil das System der Selbstwerte aufgewiesen als Hierarchie von Personen (d. h. konkreten Selbstbestimmungs-Ganzheiten). Es wird der Begriff des Selbstwertes geklärt, die (sogenannte „hypostatische") Methode zur Auffindung echter Selbstwerte entwickelt und der konkrete Stufenbau des Wertkosmos selbst entworfen, soweit es die heutigen methodischen Hilfsmittel zulassen.

Der zweite Hauptteil — der umfangreichste des Bandes — will die Grundformen der abgeleiteten Werte sichtbar machen. Sie erhalten von den Selbstwerten ihren Wertcharakter entweder

---

[1]) Insbesondere wird der Wertbegriff ganz aus seiner ursprünglichen wirtschaftstheoretischen Einengung gelöst.

Digitized by Google

als deren Ausstrahlungen oder als deren Dienstorgane; aber sowohl die Strahlwerte wie die Dienstwerte sind in sich aufs mannigfachste differenziert.

Infolge dieser andersartigen Orientierung der beiden Abschnitte wird man in ihnen manches umsonst suchen, was sonst in wertphilosophischen Werken ausführlich behandelt wird (und vielleicht ist dieser Mangel eben deshalb nicht so empfindlich, weil es für die Sonderfragen der einzelnen Wertgebiete zahlreiche andere berufene Bearbeiter gibt). Andererseits aber finden sich nun die Gegenstände der kulturellen Wertsphären und der einzelnen Wertwissenschaften an verschiedensten Stellen dem metaphysischen Kosmos der Urwerte und der abgeleiteten Werte eingeordnet, wodurch die hierhergehörigen besonderen Wertprobleme vielfach in eine neue Beleuchtung rücken. Auf folgende Beispiele sei hingewiesen: Die Scheidung von Außerungs- und Innerungswerten führt einerseits zu einer Axiologie des Ausdrucks, andererseits zur Grundlegung einer neuen Theorie des Psychischen und der Bewußtseins- und geistigen Werte. Die Wertprobleme der Geschichte erhalten eine veränderte Orientierung durch die Gegenüberstellung geschichthafter Substrate und geschichtlicher Tatbestände. Den Phänomenen der Wirtschaft und Technik wird nun in die Sphäre der Dienstwerte ihr axiologischer Platz zugewiesen.

Der dritte Hauptteil vollzieht, wie erwähnt, endlich die Zentrierung der Wertprobleme um den Menschen. Jetzt erst, da wir wissen, worin das objektiv Wertvolle bestehe, läßt sich die Stellung des Menschen zu jenem Wertkosmos verständlich machen. Diese Stellung ist dialektischer Natur: Muß das menschliche Ich nicht den urtümlichen Charakter der objektiven Werte verneinen, wenn es sich als Selbstwert bejahen will? Oder die eigene Selbstwertigkeit verleugnen, wenn es jene anerkennt? Aber diese beiden Verhaltungsweisen der Ver-Ichung und der Ent-Ichung erweisen sich als nur partiale; ihnen überbaut sich die Introzeption, welche die In-eins-Bejahung des eigenen Selbstwertes und der objektiven Werte ist und die in ihrer absoluten Form zur Religiosität wird.

Diesem zentralen Begriff aller menschen-bezogenen Werttheorie gilt nun die Erörterung der letzten Kapitel. Noch einmal treten hier die verschiedenen Kulturgebiete auf, diesmal als die Betätigungssphären verschiedenen introzeptiven Verhaltens: des Liebens, des Verstehens, des Genießens, des Heiligens, des Handelns und

Digitized by Google

Schaffens. Und schließlich erweist sich Introzeption als das einzige, was unbedingt gefordert werden kann; das Schlußkapitel bringt die personalistische Ethik, die nicht nur eine Neubegründung alter Normen, sondern selbst eine neue Normierung der Lebensgestaltung zu geben versucht.

Der philosophische Standpunkt, der dem Buch zugrunde liegt, ist der des kritischen Personalismus. Aber dieser hat — wie schon im Begleitwort zum Gesamtwerk angedeutet — eine Wendung zu stärker betonter Idealität erfahren. Daraus aber ergibt sich eine eigentümliche neue Frontstellung.

Der Gegen-Standpunkt zum Personalismus ist immer und überall der Impersonalismus oder „Sach"-Standpunkt. Nun kann aber diese Gegensätzlichkeit sowohl im Gebiet der Realität, wie in dem der Idealität zur Geltung kommen. Im ersten Band war der Gegensatz ganz vorwiegend als ein solcher angesehen worden, der die Erklärung des real Gegebenen betrifft: die innere zielstrebige Aktivität der Person wurde der sächlichen Mechanistik eines zweckfremden Systems von einfachen Elementen und blinden Naturgesetzen gegenübergestellt.

Die vorliegende Betrachtung aber, die nach dem Sinn, der Bedeutung, dem Wert des Seienden, also nach Ideellem, fragt, muß den Gegensatz Person/Sache anders einstellen. Es zeigt sich, daß die Antithetik in der Tat auch im Bereich des Ideellen besteht. Die personalistische Philosophie hat mit dem Idealismus, der von Platon bis zu Kant und seinen Nachfolgern reicht, gemeinsam die Überzeugung, daß das wahre Wesen des Seins in der Ebene des Gegebenen nie zu finden sei; aber sie scheidet sich von jenem Idealismus durch die Art, wie sie dieses Ideelle auffaßt. Ist die, hinter allem Gegebenem ruhende, eigentliche Wesentlichkeit alles Seins personal oder impersonal zu verstehen? Als Konkretes, Individualisiertes, Einzigartiges, das — nie ganz wirklich — sich ständig selber zu verwirklichen strebt? — Oder als Abstraktum, Allgemeinheit der Geltung, Gesetzlichkeit funktionaler Beziehungen? Kürzer ausgedrückt: als Person, oder als Idee? Der Personalismus bekennt sich zu der Antwort: als Person (genauer als Hierarchie von Personen) und zieht alle Konsequenzen, die dieser entscheidende Glaubenssatz mit sich bringt. Er will — gegenüber jenem abstrakten Idealismus — konkreter Idealismus sein. —

Digitized by Google

Der vorliegende Band bildet zwar ein Glied innerhalb des Gesamtwerks, ist aber auch in sich eine geschlossene Einheit. Die im Begleitwort ausgeführten Gründe haben ja bewirkt, daß auch die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen, auf denen die personalistische Anschauung beruht, noch einmal in diesem Buch erörtert werden mußten — wenn auch in anderen Gedankenwendungen und Fassungen, als in Band I und II. So wird das Buch in sich verständlich sein auch für Leser, welche die anderen Bände nicht kennen.

Die Wertlehre ist für jede philosophische Gesamtüberzeugung erst die eigentliche Probe aufs Exempel. Denn erst in ihr erweist sich, ob das philosophische System mehr ist als bloße Theorie; ob es zugleich Sinndeutung der objektiven Welt, Heimat und Wegweisung für das Subjekt sein kann. An dieser Probe mag auch die philosophische Weltanschauungs-Bedeutung des kritischen Personalismus gemessen werden.

Hamburg, am 7. April 1924.

W. Stern.

Digitized by Google

Inhalt des III. Bandes.

Seite

Begleitwort zu Band I, II, III VII
Vorwort zum III. Band XII

Erster Hauptteil.
Begründung der Wertphilosophie. Die Selbstwerte.

Erstes Kapitel. Die Wertphilosophie 1
I. Lebensanschauung 1
II. Wertphilosophie und Wissenschaft 5
1. Unbekümmertheit von seiten der Wertsphäre 6
2. Unbekümmertheit von seiten der Wissenschaft 8
3. Hegemonie der Wertsphäre 9
4. Hegemonie der wissenschaftlichen Erkenntnis 11
a) Apriorische Methoden der Werterkenntnis 12
b) Empirische Methoden der Werterkenntnis 14
5. Zweiwelten-Theorie 19
III. Wertphilosophie und Metaphysik 24
a) Die Wissenschaft 26
b) Das Wertgebiet 29
c) Die Metaphysik 30

Zweites Kapitel. Das Werten und die Werte 34
I. Das Werten 34
1. Die Wert-Setzung 36
a) Das Erfassen von Werten 36
b) Das Anerkennen von Werten 36
c) Die Wertschöpfung 37
2. Die Wert-Schätzung 38
a) Wert-Qualifikation 38
b) Wert-Quantifikation 39
c) Wert-Polarisation 40
II. Die Werte 41
1. Die Grundtypen der Werte: Selbstwert, Strahlwert, Dienstwert 41
2. Absolutheit und Relativität der Werte 45
3. Kulturphilosophische Beziehungen der Werte 50
a) Das objektive Kulturmotiv 50
b) Das Verhaltensmotiv 51
c) Das Ideenmotiv 52

Drittes Kapitel. Der Selbstwert 56
I. Das Anzahlproblem 56
a) Der Ich-Monismus 57
b) Der All-Monismus 59
c) Der hierarchische Monismus 61
II. Die Person 62
1. Idee und Person 62
2. Die hypostatische Methode 70
a) Naive Hypostasen 71
b) „Selbstbestimmung" als methodisches Kriterium 75
3. Die Hierarchie der Personen 78

Digitized by Google

Seite

III. Der ideelle Selbstwert 81
1. Die Konvergenz 82
2. Introzeption 84
3. Das Rangprinzip der Selbstwerte 89

Viertes Kapitel. Die Welt der Selbstwerte 94
I. Der personale Pantheismus 94
II. Merkmale der Stufenbildung 97
1. Merkmale der Selbstwertstufen 97
2. Personoide Gebilde 100
III. Die Hierarchie der endlichen Selbstwerte 106
1. Individuen 106
2. Arten und Gemeinschaften 108
3. Transbiologische Stufen 117

Zweiter Hauptteil. Die abgeleiteten Werte.

Fünftes Kapitel. Das Prinzip des Strahlwerts 126
I. Anteilswert und Symbolwert 126
II. Das Rangprinzip der Strahlwerte 133
III. Modalitäten der Strahlwerte 136
a) Außen und Innen 137
b) Individualität und Allgemeinheit 137
c) Gegenwart und Dauer 138
d) Erhaltung und Entfaltung 140
e) Ver-Ichung und Ent-Ichung 141

Sechstes Kapitel. Äußerung und Innerung 142
Siebentes Kapitel. Ausdruckswerte 147
I. Individual-menschliche Ausdruckswerte 148
1. Die leiblichen Ausdruckswerte 150
a) Aktuelle und dispositionelle Ausdruckswerte 151
b) Ausdruckswert und Zweckhaftigkeit 156
2. Die Ausdruckswerte des individuellen Bereichs 164
3. Überindividuelles im individuellen Ausdruck 170
II. Volk und Menschheit in ihren Ausdruckswerten 173
III. Ausdruckswerte der Naturgebilde und des Kosmos . . 186

Achtes Kapitel. Psychische Werte 196
I. Bewußtsein und Erlebnis 196
1. Bewußtsein und Unbewußtsein 197
2. Das Erlebnis 202
II. Die Subjektivationswerte 207
1. Ich-Erlebnis und Ich 207
2. Die Gefühlspole 213

Neuntes Kapitel. Geistige Werte 224
I. Der Wert der Wahrheit 224
II. Ideen und Intuitionen 230
III. Die Ideale 242

Zehntes Kapitel. Werte der Erhaltung und Entfaltung 248
I. Erhaltungswerte 250
1. Formen der Erhaltungswerte 250
a) Daseinserhaltung 251
b) Qualitätserhaltung 252
c) Anpassung 254
2. Schichtung der Erhaltungswerte 255

Digitized by Google

Seite

II. Entwicklungswerte 256
1. Eigentliche Entwicklungswerte (Werte der Selbstentfaltung) . 256
a) Phasenwerte der Selbstentfaltung 258
b) Stufenwerte der Selbstentfaltung 260
c) Schichtung der Entwicklungswerte 263
2. Uneigentliche Entwicklungswerte 265

Elftes Kapitel. Werte der Geschichte 270

I. Geschichthaftigkeit 271
1. Begriff der Geschichthaftigkeit 271
2. Stufen der Geschichthaftigkeit 277
a) Latente Geschichthaftigkeit 277
b) Elementare Geschichthaftigkeit 277
c) Volle Geschichthaftigkeit 278
d) Reflektierte Geschichthaftigkeit 279
3. Verstrickung und Schichtung in der Geschichthaftigkeit . . . 281
a) Das reale und das ideelle Moment in der Geschichte . . 281
b) Schichtung 283

II. Die geschichtlichen Werte 285
1. Merkmale und Arten der geschichtlichen Werte 285
2. Die Relativität der geschichtlichen Werte 290
a) Die historische Wertschwelle 290
b) Modellierung und Plastik des Geschichtlichen 292

Zwölftes Kapitel. Dienstwerte 295

I. Allgemeines 295
1. Der Begriff des Dienstwertes 295
2. Qualitative Merkmale 298
a) Zukunftsrichtung 298
b) Potentialität 298
c) Allgemeinheit 299
d) Polarität 300
3. Quantitative Merkmale 300

II. Gerichtete Dienstwerte 303
1. Organwerte 303
2. Gebrauchswerte 307
3. Mittelsmittel. Technische Werte 310

III. Gespannte Dienstwerte 314
1. Arbeitswerte 314
2. Tauschwerte 318

IV. Heterogonie der Dienstwerte 327

Dritter Hauptteil. Die Introzeption der Werte.

Dreizehntes Kapitel. Das Ich und die Werte 337

I. Egozentrik 337

II. Ver-Ichung 343
1. Subjektivismus 343
2. Egoismus 345

III. Ent-Ichung 346
1. Objektivismus (Ent-ichende Erkenntnis) 346
2. Altruismus (Dienst und Opfer) 351

IV. Introzeption 353

Digitized by Google

Seite

Vierzehntes Kapitel. Grundformen der Introzeption 357

I. Das Lieben 357

1. Allgemeines 357
2. Familiäre und erotische Liebe 360
3. Soziale Liebe 366

II. Verstehendes Erkennen 373

III. Ästhetische Empfänglichkeit 380

1. Die reine Bedeutsamkeit 380
2. Der ästhetische Ausdruckswert 382
3. Der ästhetische Gehalt 384

IV. Heiligende Introzeption 389

1. Wesen und Formen der Heiligsetzung 389
2. Religiosität als absolute Introzeption 393
3. Die Stellung zur Gottheit 398

V. Praktische Introzeption 403

1. Das Handeln 404
2. Das Schaffen 406

Fünfzehntes Kapitel. Das Sollen (Grundzüge der personalistischen Ethik) 411

I. Introzeption als sittliche Grundforderung 411

1. Die Bedingungen des Sollens 411
2. Der sittliche Grund-Imperativ 414
   a) Die Formel „Introzipiere“ 414
   b) Die Sanktion 415
   c) Allgemeiner und formaler Charakter 416
   d) Freiheit 418

II. Die Inhaltsnormen 423

1. Die Normanten 423
   a) Formanten und Normanten 423
   b) Real-Normen und Ideal-Normen 428
2. Merkmale der Inhaltsnormen 430
   a) Geltungs-Umfang und -Dauer 431
   b) Gleichheit und Differenzierung der Pflichten 432
   c) Konstanz und Entwicklung der Pflichten 437

III. Die Rangnormen 440

1. Die Norm-Struktur 440
2. Die Rang-Prinzipien 442
   a) Objektive Rangordnung der Normanten 442
   b) Das Rangprinzip der Ichssätze 443
   c) Die normative Wucht des Normanten 445
   d) Das Prinzip der Resonanz 446
   e) Das Verhältnis der Rangnormen zueinander 447

IV. Berufung 449

1. Die idiozentrische Norm 449
2. Können und Sollen 451
   a) Allgemeine Beziehung von Können und Sollen 451
   b) Differenzierung der Berufungen 453
3. Streben und Sollen 457
   a) Monismus 458
   b) Dualismus 458
   c) Unitas multiplex von Streben und Sollen 459

Sachregister 463

Digitized by Google

Erster Hauptteil.

Begründung der Wertphilosophie. Die Selbstwerte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die Wertphilosophie.

Es gehört zu den bedeutendsten philosophischen Fortschritten der letzten Jahrzehnte, daß in dem Wertbegriff eine zusammenfassende und beherrschende Kategorie gefunden worden ist für alle jene Gebiete, deren Wesen nicht durch bloßes Dasein, durch gleichgültige Tatsächlichkeit erschöpfbar ist. Was früher gesondert in Ethik, Ästhetik, Religions-, Staats-, Rechts-, Wirtschafts-, Kultur- und Geschichtsphilosophie behandelt wurde, ist jetzt dem großen Gesichtspunkte der Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit eingeordnet; es werden Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge sichtbar, die man früher nicht ahnte. Der gesamte Umkreis menschlicher Kultur fand hier seine Leitideen; und auch die Erkenntnisfunktion und ihr Erzeugnis, die Wissenschaft, wurde einbezogen in das Gebiet wertenden Verhaltens und geltender Werte.

Diese Philosophie der Werte oder „Axiologie" erhält ihre Stellung im System des Geisteslebens durch eine dreifache Beziehung: zur menschlichen Lebensgestaltung, zur wissenschaftlichen Erfassung der Welt, zur Metaphysik.

I. Lebensanschauung.

Der Mensch in seiner ursprünglichen Lebendigkeit ist kein bloßer Betrachter und Theoretiker. Ihm ist seine eigene Person und alles, was ihn umgibt, nicht nur Gegenstand des Schauens und Denkens, sondern auch — ja vor allem — Zielpunkt des Wirkens und Schaffens. Die Welt ist ihm nicht nur Schauplatz, Wandelpanorama, Begriffssystem, sondern Heimat oder Kampfstätte. Er will sich in ihr zurechtfinden, mit ihr auseinandersetzen. Er fragt sich, was sie von ihm verlange, was er von ihr zu erwarten habe, was er in ihr bedeute und wohin sein Weg gehe. Als Antwort auf diese Fragen entsteht ein Inbegriff von Meinungen

Digitized by Google

und Überzeugungen über Daseinssinn, Pflichten und Aufgaben, über Recht und Sitte, über Verzweiflung und Erlösung — kurz eine Lebensanschauung[1]).

Das Verlangen nach Lebensanschauung ist in jedem Menschen wirksam — auch abseits alles eigentlichen Philosophierens. Es ist elementarer als die andere — betrachtende, theoretische — Weise, sich zur Welt zu stellen. Lebensanschauung unterscheidet sich von dieser anderen Welterfassung durch zwei Momente: sie ist bewußt zentriert um das Ich; und sie setzt sich unmittelbar um in die Tat der Lebensgestaltung.

Die Egozentrik gehört zum Wesen jeder Lebensanschauung, auch der selbstlosesten; sie ist auch jenen Lebensanschauungen eigen, die das Ich sozial einzuordnen, oder kosmisch zu verflüchtigen, oder religiös zu vergotten streben. Denn stets ist es doch ein Ich — das seine Stellung zum andern Ich, zum All, zu Gott zu formulieren sucht, das für sich selbst aus eben dieser Lebensanschauung die Forderung der Selbstbehauptung oder Hingebung ableitet, das alle Probleme und Rätsel des Daseins eben in der Wucht erlebt, wie sie sich durch die Nähe oder den Abstand von ihm, dem Ich, aufdrängen.

Ein Bild: Der mathematische Raum erstreckt sich von jedem beliebigen Koordinaten-Nullpunkt aus gleichmäßig nach allen Dimensionen, und was ich von ihm aussage, muß von der beliebigen Wahl des Nullpunkts unabhängig sein; der Anschauungsraum aber, den ich erlebe, zentriert sich um „Mich" als den Mittelpunkt; Nahe und Fern, Oben und Unten, ja auch Groß und Klein der Dinge ist durch das Verhältnis zu mir bedingt; und wohin ich gehe, überall trage ich den Mittelpunkt dieser meiner anschaulichen Raumwelt mit mir herum. Diese beiden Räume aber stehen nicht unabhängig voneinander da, bilden nicht zwei gegeneinander abgeschlossene Welten; sondern es gilt, den objektiven mathematischen Raum zu projizieren in den subjektiven zentrierten Anschauungsraum; und umgekehrt meinen Anschauungsraum einzuordnen in die allen gemeinsame Raumordnung der Welt.

Ganz so steht es mit dem Verhältnis der betrachtenden Welterfassung zur Lebensanschauung. Die Welterkenntnis ist — zum

[1]) Vgl. Vorgedanken der Weltanschauung, S. 6.

Digitized by Google

mindesten der Absicht nach — ich-fremd. Sie will nur auf diejenigen Funktionen objektivierenden Erkennens sich gründen, die die subjektive Ich-Bezogenheit ausschließen, so daß, wie beim mathematischen Raum, nur das gilt, was nicht durch die Wahl des Nullpunktes (Ich-Zentrums) bedingt ist. Die Lebensanschauung aber projiziert nun dieses unzentrierte kosmische Weltbild in das Koordinatensystem des eigenen Ich und strebt andererseits, die subjektiven Ich-Erlebnisse und -Strebungen in Einklang zu bringen mit den objektiven Forderungen jenes allgemeinen Weltbildes.

Das zweite Merkmal jeder Lebensanschaung ist ihr praktischer Charakter. Sie ist Anschauung des Lebens; und sie würde die Lebendigkeit des Lebens selbst vernichten, wollte sie beim bloßen „Anschauen", Auffassen, Hinnehmen stehenbleiben. Leben ist stets zugleich Schau und Tat, Empfangen und Wirken, Eindruck und Ausdruck — und so ist auch Lebensanschauung zugleich Anreiz zu lebendiger Tat oder besser zur Lebensgestaltung. Denn nicht auf die einzelne Tat im einzelnen Augenblick kommt es an; nicht das ist das Wesentliche der Lebensanschauung, daß sie mich jetzt zu dieser Handlung und morgen zu jener bewege. Sondern wie sich die Anschauung auf das Ganze meines Daseins bezieht, so auch in ihrer praktischen Auswirkung auf das Ganze meines tätigen Verhaltens zu mir selbst und zur Welt. Nicht nur lauter Augenblicksimperative, sondern dauernde Richtungen des Strebens, Motive zur Arbeit an einer fortschreitenden Gesamtformung meines Ich und der mir zugänglichen Welt der Werte gehen von der Lebensanschauung aus. Sie ist dadurch umfassender als eine praktische Moral, welche theoretische Vorschriften und theoretische Bewertungen für bestimmte Einzelhandlungen aus allgemeinen abstrakten Prinzipien abzuleiten sucht. Zur gestaltenden Totalität der Lebensanschauung gehört das ästhetische und das religiöse, das wirtschaftliche und das politische Verhalten ebenso wie das im engeren Sinne ethische.

Die Lebensanschauung ist in ihren elementaren Formen noch philosophiefremd; aber sie enthält den Antrieb zum Philosophieren in sich. Sobald erst einmal das Bewußtsein beginnt, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, ruht es nicht eher, als bis es zu seiner

Digitized by Google

höchsten und letzten Form, einer Philosophie der Werte und des Wertens, vorgedrungen ist. Wird erst an irgend einer Stelle das Verhältnis des lebendigen tätigen Ich zur Welt problematisch, so entwickelt sich daraus mit Zwangsläufigkeit eine Problematik von umfassender Bedeutung; die einmal erweckte Reflexion schreitet auf den beiden Wegen der Selbstbesinnung und der Weltbesinnung vorwärts und nimmt jeden Widerspruch, auf den sie stößt, nur zum Anlaß, ihn durch neue Denkarbeit zu überwinden.

So ist die theoretische Prinzipienlehre von den Werten, also die Axiologie, ein Erzeugnis dieses Verlangens nach Lebensanschauung. Aber zugleich ist damit ausgesprochen, daß jede Axiologie wesentlich mit Lebensanschauungsfragen verknüpft ist und bleibt. Sie kann vorübergehend die Theorie der Werte zu einem eigenen Betrachtungsgebiet verselbständigen. Aber wenn sie dann hierdurch eine höhere Warte des Ausblicks gewonnen hat, macht sich wieder unausweichlich das Verlangen geltend, die Theorie in Egozentrik und praktische Forderung umzusetzen: der theoretischen Wertlehre überbaut sich eine philosophische Wertweisheit: Axiosophie.

Die philosophische Axiologie unserer Tage zeigt im allgemeinen eine Scheu vor diesem Weitergehen zur Axiosophie. In dem Bestreben, das neuentdeckte Gesamtgebiet der Werte und Wertbeziehungen philosophischer Erfassung zugänglich zu machen, glaubt man nur in einer a-praktischen Geisteshaltung die nötige Objektivität und Allseitigkeit wahren zu können. So behandelt man die Werte, die Normen, das Sollen als Gegenstände phänomenologischer Wesensscheu, aber vermeidet die fordernde Stellungnahme zu ihnen; oder man betont ausdrücklich, daß Wertphilosophie nichts mit Wertprophetentum zu tun haben solle.

Aber kann diese Selbstbescheidung mehr als eine vorläufige sein? Von Sokrates und Plato bis Kant und Nietzsche haben die Wertphilosophen es sich nicht nehmen lassen, auch selbst zu werten: grundsätzlich zu werten, was sonst nur der Gelegenheits- und Zufallswertung unterlag, umzuwerten, was bisher in bestimmter Weise gewertet worden war, neue Wertrangordnungen fordernd aufzustellen. Die Welt der Werte ist eben, unbeschadet ihres objektiven Charakters, so unauflöslich mit dem Subjekt und

Digitized by Google

seinem Lebenssinne verknüpft, daß jene Beziehung zwischen Wertphilosophie und Lebensweisheit nicht gelöst werden kann; ist doch das handelnde Ich selbst ein Wert, dessen Selbstverwirklichung unmittelbar in der Wertlehre verankert sein muß.

Und so wird auch dieses Buch die philosophische Begründung der Lebensanschauung durch eine Verbindung von Axiologie und Axiosophie zu geben suchen.

Weit verwickelter aber ist die Beziehung der Wertphilosophie [1]) nach der anderen, der Wissenschaftsseite hin; hier wird größere Ausführlichkeit nötig werden.

II. Wertphilosophie und Wissenschaft.

Mit Weltbewertung hat es die Wertphilosophie zu tun, mit Welterkenntnis die Wissenschaft. Ist es dieselbe „Welt", die hier und dort dem Menschen zur Aufgabe wird? Und wenn ja, wie haben sich Werten und Erkennen [2]) in diese eine Welt zu teilen und über sie zu vereinbaren? Und wenn nicht, wie ist das Verhältnis der beiden „Welten" zueinander festzusetzen? Wie ist die Zerreißung des Seienden in eine Wertewelt und eine Erkenntniswelt, und die Zerreißung des Ich in ein Wertendes und ein Erkennendes zu verstehen — und zu ertragen? Das sind Fragen nicht nur von fundamentaler, sondern geradezu von tragischer Bedeutsamkeit. Seit Jahrtausenden bewegen sie die Menschheit in immer neuen Formen, bald zugespitzt zu gewissen Wertgebieten hin, z. B. als Konflikt zwischen Religion und Erkenntnis, zwischen sittlicher Freiheitsforderung und exakter Kausalitätsforderung, bald ganz allgemein empfunden als Widerstreit von Wissenschaft und Leben — es sind die Fragen, deren Beantwortung über die Möglichkeit einer geschlossenen Weltanschauung und eines einheitlichen Lebenssinns entscheidet.

Wir überschauen die Haupttypen der Lösungsversuche: gegenseitige Unbekümmertheit, Unterwerfung des einen Gebiets unter

---

[1]) Darunter ist nunmehr Axiologie und Axiosophie zu verstehen.

[2]) Es wird hier noch der Vereinfachung halber fingiert, als ob Werten und Erkennen zwei nebengeordnete Verhaltungsweisen wären; erst später wird sich herausstellen, daß auch das Erkennen eine bestimmte Art des Wertens (nämlich ent-ichendes geistiges Werten) ist.

Digitized by Google

das andere, Zweiweltentheorie, Zurückführung beider auf den gemeinsamen Boden einer metaphysischen Grundüberzeugung. Die beiden ersten Typen spalten sich nochmals, je nachdem sie vom Wertgebiet oder von der Wissenschaft ausgehen. Der letzte Typus stellt die Lösung dar, die den systematischen Betrachtungen dieses Buches zugrunde liegt.

1. Unbekümmertheit von seiten der Wertsphäre.

Das Bedürfnis nach einem Bilde des Lebens, das der tätigen Lebensgestaltung Leitlinien zieht, ist — so sahen wir — dem Menschen viel elementarer eingeboren als das Verlangen nach einer Erkenntnis der Welt in ihrer objektiven Gegebenheit. So kommt es, daß die Lebensanschauung oft selbständig auftritt, ohne Beziehung zu einer bestimmten Weltauffassung. Es gibt Religionen, in denen die sittlichen oder kultischen Forderungen an den Menschen so vorwiegen, daß die dogmatischen Lehren über Gott, Weltschöpfung und Weltregierung durchaus in den Hintergrund treten. Es gibt Philosophien, die bewußt den Begriff „Welt" auf Menschenwelt, Kulturwelt, moralische Welt einschränken, die das Fragen nach der kosmischen Welt und nach den objektiven Zusammenhängen von Natur und Geist, Kausalität und Zweck verbieten oder doch verachten und Philosophie lediglich als Umwertung von Werten und Wegweisung fürs Leben ansehen. Man denke an Sokrates, Rousseau, Nietzsche, Tolstoi und viele andere.

In der Gegenwart hat diese Unbekümmertheit zuweilen die Form der „Erlebnis"- oder „Lebens"-Philosophie angenommen. Ihre Vertreter wenden sich wider den Intellektualismus, der sich in Wissenschaft und Zivilisation entwickelte und das Menschendasein immer seelenloser und mechanischer machte — oder vielmehr, sie wenden sich einfach von ihm ab und suchen auf anderen Wegen ihr Heil. Gerade die Anmaßung der intellektualistischen Bewegung, mit ihren unzulänglichen Mitteln — der Analyse, der Begriffsabgrenzung, der Technik, der Organisation, der Quantifikation — in die Tiefen des Lebens eindringen zu wollen, veranlaßt sie, sich in diese Tiefen zu retten und den Blick in die Höhe und in die Weite zu meiden. Nun mag die Wissenschaft ruhig die Dinge zerlegen und verkünsteln, nun mag eine theo-

Digitized by Google

retische Philosophie versuchen, das Ganze der Welt in den Schematismus verstandesmäßiger Kategorien einzufangen — sie bauen sich abseits davon ihre eigene Welt der Unmittelbarkeit und ungeteilten Lebendigkeit. In dieser soll nicht die Reflexion, sondern das Schauen, nicht die Organisation, sondern der Eros herrschen. Auch sie glauben Philosophen zu sein, vielleicht die echteren Philosophen; denn aus der eigenen Lebensfülle heraus meinen sie auch der kosmischen Lebensfülle und der Verwandtschaft alles Lebendigen schauend und ahnend näher zu sein als irgend ein Wissenschaftler oder theoretisierender Philosoph.

Man muß anerkennen, daß eine solche Unbekümmertheit als geistige Haltung gerade in einer Zeit des Über-Intellektualismus verständlich, ja sogar als Reaktion gegen ihn notwendig ist — nur für Philosophie soll sie sich nicht ausgeben! Denn die Verhaltungsweise des Vogel Strauß ist doch zu primitiv, um zu einer philosophischen Weltanschauung zu führen. Welch hohe Bedeutung der Intuition gerade für die letzten Wert- und Lebensfragen zukommt, wird später ausführlich zu besprechen sein; aber es ist eine seltsame Selbsttäuschung, als ob man mit bloßer Hingabe an die Unmittelbarkeit, unter Ausschaltung jeglicher intellektuellen Arbeit überhaupt auch nur einen Schritt machen könnte. Auch in den „Lebensphilosophien" steckt viel Reflexion, muß solche stecken; denn sonst wäre sie eben „Leben", aber nicht Besinnung auf das Leben. Erkennt man aber überhaupt der denkenden Stellungnahme zur Welt irgend ein Recht zu, dann geht es nicht an, diese gedankliche Tat in ein Exil zu verbannen und sein eigenes Gelände der Lebensanschauung rings mit Stacheldrahtverhauen zu umzäunen. Denn Gedanken überspringen alle künstlichen Grenzscheiden; sie greifen von der Lebensanschauung hinüber in die Welterkenntnis und von der erkenntnismäßig gefaßten Welt in die Lebensanschauung; und daß dies engmaschige Netz von Beziehungen nicht durch einen willkürlichen Schnitt auf die Dauer zerstört werden kann, dafür sorgt schon der menschliche Drang nach einheitlicher Weltanschauung, der über die bloße Lebensgestaltungsproblematik hinaus will. So führt sich die Unbekümmertheit selbst ad absurdum.

Man kann den gleichen Gedanken auch in bezug auf Spezial-

Digitized by Google

fragen ausführen. Der Mensch als Wertender und Handelnder ist in jedem Augenblick mit der objektiven Welt — auch der außermenschlichen und außermoralischen — so verknüpft und verschlungen, daß unsere Anschauungen über den Menschen und sein Leben ohne bestimmte Überzeugungen über die Welt, ihre Gesetze und Ziele, gar nicht bestimmbar sind. Wie kann man das menschliche Handeln mit seiner persönlichen Kausalität beurteilen und bewerten, ohne zur Frage der mechanischen (unpersönlichen) Naturkausalität Stellung zu nehmen? Wie die Zukunft der Menschheit optimistisch oder pessimistisch deuten, ohne die Entwicklungstheorie — zustimmend oder ablehnend — heranzuziehen? Wie die sozialen, nationalen, humanen Aufgaben des Individuums aufstellen, ohne über das Wesen von Gesellschaft und Staat, Volk und Menschheit wissenschaftlich begründete Einsicht zu haben? Wie die Stellung des Menschen zu Gott fassen, ohne sich zu fragen, ob im wissenschaftlichen Weltbild für eine teleologische Weltregierung Platz bleibe?

2. Unbekümmertheit von seiten der Wissenschaft.

Unbekümmertheit um fremde Wertforderungen gehört in gewissem Sinne zum Wesen der Wissenschaft, sofern und solange sie Spezialwissenschaft ist. Hat sie erst einmal den Ausschnitt der Welt, den sie untersuchen will, abgesteckt und die Gesichtspunkte der Untersuchung, die Arbeitshypothesen, die Verfahrungsweisen bereitgestellt, so fühlt sie sich in ihrem Umkreis durchaus autonom und erlaubt ebensowenig den Eingriff fremder Instanzen, wie sie selbst auf solche Rücksicht nimmt. Auch das Recht neuer Hypothesen, Methoden und Begriffe wird nur gemessen an dem Wert, den sie eben für die Probleme jenes Weltausschnitts gewinnen können. So hat z. B. der Physiker Heinrich Hertz den Versuch gemacht, mit dem Begriff von Raum, Zeit und Masse die Gesamtheit der unbelebten Naturvorgänge zu erklären — wobei die Probleme des Lebens, des Bewußtseins und der Kultur mit voller Absicht beiseite gelassen wurden.

Aber eine solche Unbekümmertheit ist eben nur so lange möglich, als eine Spezialwissenschaft sich eng und strikte auf ihren Weltausschnitt beschränkt. Dieser Weltausschnitt ist jedoch

Digitized by Google

ein Kunsterzeugnis; und ebenso sind Forschungs-Gesichtspunkte und -Methoden künstliche Isolierungen, die der endliche Geist des Menschen nötig hat, die er aber nicht verabsolutieren darf. Jede Spezialwissenschaft ist nur Standpunktsbetrachtung; und der gewählte Standpunkt ist abhängig von der Problemlage, dem herausgeschnittenen Weltbruchstück und der vorgenommenen Auslese der Begriffe. Er wird in seiner Absolutheit bereits erschüttert, wenn eine Wissenschaft über ihre Sondergrenzen hinaus mit einer anderen Wissenschaft in Beziehung tritt; er wird vollends relativiert, wenn die Wissenschaften ihre Teilergebnisse und Gesichtspunkte einer philosophischen Welttheorie einzuordnen haben. Bei dieser aber entsteht das Unbekümmertheitsproblem von neuem: kann die allgemeine Welttheorie, wie sie sich aus der Synthese der Seinswissenschaften ergibt, unbekümmert bleiben um die Fragen der Wertsphäre? Sie kann es nicht: denn auch sie ist Standpunktsbetrachtung. Objektivierende Erkenntnis ist ein Standpunkt, der der Welt gegenüber eingenommen wird, Wertung ein anderer. Zum mindesten muß man sich über das Verhältnis beider Standpunkte klar werden, um die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer — beide in sich schließenden — Weltanschauung zu beantworten. Und so macht sich auch hier eine positive Feststellung über die Beziehung von Erkenntnis- und Wertsphäre notwendig. Als einfachste Lösung dieses Problems drängt sich zunächst die eindeutige Abhängigkeitsbeziehung des einen Gebiets vom anderen auf, die in beiden Richtungen behauptet werden kann.

3. Hegemonie der Wertsphäre.

Historisch betrachtet ist die wissenschaftliche Welterkenntnis ein erst spät selbständig gewordenes Kind wertender Stellungnahme zur Welt. In allen Mythologien, Religionen und Lebensanschauungssystemen waren Überzeugungen vom Sein der Welt enthalten, die ursprünglich in ihrem Inhalt durchaus von Wertgesichtspunkten durchzogen waren. Als nun diese Überzeugungen in der Form der Wissenschaft eigene Wege zu gehen und vom Mutterboden der Wertsphäre sich loszulösen begannen, hat diese immer wieder ihr Anrecht auf das Kind und ihre Herrschaftsgewalt über es geltend zu machen versucht. Der Intellekt als

Digitized by Google

Quell wissenschaftlicher Erkenntnis wurde gering geachtet: aber man begnügte sich nicht mit jener Unbekümmertheit, wie wir sie bei der modernen Lebensphilosophie fanden, sondern viel häufiger suchte man den wissenschaftlichen Geist zu gängeln und zu tyrannisieren, wollte ihn zwingen, seinerseits die Überzeugung zu entwickeln, welche die Wertgebiete auf anderen Wegen — sei es auf den subjektiven der überrationalen Intuition, sei es auf dem objektiven der übernatürlichen Offenbarung — gewonnen zu haben glaubten. Philosophia ancilla theologiae — diese mittelalterliche Formel spricht die beanspruchte Vorherrschaft der Wertsphäre gegenüber dem Erkennen am schärfsten aus; sie ist aber nur ein Ausdruck für jene mannigfaltigen Abhängigkeitsformen, die von allen möglichen Wertungsgesichtspunkten her und in den verschiedensten Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis auferlegt werden sollten.

Sobald nämlich einmal die Wissenschaft nur als dienstwertiges Organ zur Unterstützung bestimmter Wertforderungen angesehen wird, gibt es keine Grenze und keine Auslese mehr in ihrer Knechtung. Nicht nur höchste und letzte Werte, wie die religiösen oder wie gewisse ethische Fundamentalgeltungen, forderten, daß die Wissenschaft ihre Erkenntnis ihnen anpassen müsse, sondern jeder — noch so enge, noch so äußerliche, noch so vorübergehende — Wert konnte von fanatischen Vertretern zu gleicher Anmaßung benutzt werden. Prinzipiell bestand kein Unterschied dazwischen, ob Grundfragen der Religion und Lebensgestaltung, oder ob der gemeine Nutzen, ja vielleicht die Sonderinteressen irgend einer Partei, einer Sekte, einer Standesgruppe (— denn auch diese Interessen sind Werte —) von der Wissenschaft eine ihnen gemäße Theorie begehrten. Ist doch gerade gegenwärtig die letztgenannte Art der Abhängigkeit in einer Entwicklung begriffen, deren Gefahren für die Wissenschaft noch nicht voll eingesehen werden. Diese ist zwar nicht mehr Magd der Theologie wie im Mittelalter; aber sie ist auf dem Wege als „angewandte Wissenschaft" zur Magd der allgemeine Wohlfahrtswerte, der wirtschaftlichen Werte, der technischen Werte gemacht zu werden. Und wenn jene Wertgebiete der wissenschaftlichen Erkenntnis auch einen weitgehenden äußeren Aufschwung ermöglichen, so verlangen sie

Digitized by Google

dafür unter Umständen schwere Opfer; sie begnügen sich nicht nur mit der Stellung der Probleme, sondern greifen in die Substanz der Erkenntnis selbst ein, erwarten, daß gewisse Ergebnisse von der Wissenschaft erzielt, Überzeugungen vertreten, andere der Wertsphäre zuwiderlaufende Erkenntnisse verschwiegen oder gefärbt werden. Wie früher die Kirche Astronomen verfolgte, die mit der Vertretung des kopernikanischen Systems kirchliche Werte zu bedrohen schienen, so verfehmen heute wirtschaftliche oder politische Gruppen solche Nationalökonomen, Historiker oder Staatswissenschaftler, deren Denk- und Forschungsergebnisse ihnen unbequem sind.

Eine Wissenschaft, die sich solchen Ansprüchen unterwirft, treibt Selbstprostitution. Kein Wertstandpunkt hat — bloß deshalb weil er existiert — das Recht, der Erkenntnis Richtlinien vorzuschreiben, wie ihr konkreter Inhalt sein müsse. Wohl besteht ein positiver Einfluß der Wertsphäre auf die Wissenschaft, aber er bewegt sich nicht in dem Gebiet der einzelnen Wertinhalte und einzelnen Wissenschaftsergebnisse, sondern in anderen — nämlich erkenntnistheoretischen und metaphysischen — Dimensionen, in die wir erst später vordringen werden.

4. Hegemonie der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Es gibt nichts in der Welt, das die Wissenschaft sich nicht zum Problem setzen und mit ihren Methoden bearbeiten könnte. Deshalb ist es zweifellos, daß die Wertfragen in ihrem ganzen Umfang zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht werden können; und in der Tat sind die Einsichten, die wir durch diese wissenschaftliche Arbeit auf allen Wertgebieten gewonnen haben, von unabsehbarer Bedeutung.

Es ist aber eine ganz andere Frage, ob die Wissenschaft mit dieser ihrer Bearbeitung die Wertsphäre *konstituieren* und von sich aus herleiten könne, ja ob sie überhaupt imstande sei, dem eigentlichen Sinn aller Lebensanschauung: nämlich der Aufstellung *fordernder* Werte, gerecht zu werden. Diese Frage aber ist zu verneinen. Wissenschaft kann rational ableiten, was gedacht werden muß, phänomenologisch die evidenten Wesenszüge des Gegebenen aufzeigen, empirisch die Fülle des Tatsächlichen beschreiben, er-

Digitized by Google

klärend die obwaltenden ursächlichen und Zweckzusammenhänge aufdecken — aber nirgend führt von allen diesen wissenschaftlichen Leistungen irgend eine Brücke zum anderen Ufer: zur Anerkennung geltender Werte und zur Setzung normgebender Ideale. Immer wieder hat die Wissenschaft versucht, in der einen oder anderen Weise der Aufgabe zu genügen. Entweder sie verharrte auf ihrem Ufer der rein wissenschaftlichen Erkenntnis: dann blieb sie im Feststellen von Wert-Prinzipien und -Tatsachen stecken und verzichtete auf eigene Stellungnahme zu den Werten, d. h. auf Lebensanschauung, glaubte aber fälschlich, damit die Wertsphäre erschöpfend erfaßt zu haben. Oder aber sie versuchte doch die Brücke nach dem anderen Ufer zu schlagen, wurde selbst wertend und normativ — und merkte nicht, daß sie hierbei Wertungen bereits verschwiegenermaßen in ihre Voraussetzungen aufgenommen hatte, die sie doch erst mit ihren Methoden aus ihren Ergebnissen herauszuholen glaubte. Diese wissenschaftlichen Bearbeitungen des Wertproblems und die aus ihnen hervorgehenden Selbsttäuschungen müssen wir in ihren typischen Hauptformen besprechen; denn zu den so entstehenden Formen rein wissenschaftlich gemeinter Wertlehre hat die Wertphilosophie Stellung zu nehmen.

Wissenschaftliche Erkenntnis geht mit zwei Grundmethoden an alle ihre Objekte heran und so auch an die Werte, sofern sie zu Erkenntnisobjekten gemacht werden: mit dem apriorischen und mit dem empirischen Verfahren.

a) Apriorische Methoden der Werterkenntnis. — Die Voraussetzungen aller Erfahrung können nicht selbst aus der Erfahrung stammen. Sie wurzeln vielmehr in Fähigkeiten des erkennenden Subjekts, die gewisse notwendige und wesenhafte Einsichten vermitteln — sei es auf dem Wege denkenden Erarbeitens (Rationalismus), sei es auf dem Wege schauenden Erfassens (Phänomenologie).

Rationale Wertlehren sind versucht worden, solange es ein menschliches Philosophieren gibt. Sokrates ging voran, eine unabsehbare Reihe folgte ihm. Immer wieder wurde dem Logos die Kraft zugeschrieben, das Ethos zu erzeugen; er sollte die Tugend lehrbar, die Gottheit beweisbar, das Schöne nach Ver-

Digitized by Google

standesregeln begreifbar und herstellbar machen. Spinozas Ethica more geometrico demonstrata ist schon im Titel, viel mehr aber noch im Inhalt einer der durchgeführtesten Versuche zu einer solchen rein aus dem Denken abzuleitenden Axiosophie. Das Denkgebäude seines theoretischen Systems, das sich scheinbar auf gewissen rein der Erkenntnissphäre angehörigen Begriffen und Axiomen in streng logischer Geschlossenheit erhebt, ist gekrönt durch ein Lebensanschauungsideal, den amor dei intellectualis, der nicht nur logisch deduziert, sondern gepriesen und als Verhaltungsform des wahren Weisen gefordert wird. Kant scheidet zwar streng zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft; aber es ist doch eben „Vernunft", die im Praktischen allein bestimmend ist. Deshalb kennt er auch nur die rationale Methode, um die Gültigkeit des höchsten Forderungswertes abzuleiten. Ganz richtig stellt er zwar fest, daß eine solche Ableitung sich lediglich auf die allgemeine Form des Sittlichen beziehen könne; aber das Formprinzip wird ihm sofort zum Normprinzip; in rein logischem Gewande tritt der kategorische Imperativ mit dem Anspruch auf, den Grundsatz sittlicher Lebensanschauung zu geben. —

Die moderne Phänomenologie hat eine andere Art des Apriorismus entwickelt, der vor allem bei Scheler seine wertphilosophische Ausprägung erhalten hat. Er wendet sich dagegen, daß das Apriorische sich lediglich in Denkakten und daher im Erzeugen des rein Formalen erschöpfe. Vielmehr gibt es eine materiale Apriorität, das unmittelbare Erfassen von Wesensgehalt im Akte reinen Anschauens. Deshalb reicht das wesenhaft Erfaßbare auch im Reich der Werte weit über das hinaus, was nur in begriffliche Regeln und logische Schemata zu bringen ist; abseits von rationaler Geistesarbeit, unableitbar und unvermittelt — aber ebenso auch unabhängig von zufälliger Erfahrung — sind Wertverhalten, Wertbeziehung, Werteigenschaften und Wertrangordnungen im Schauen gegeben.

Es ist zweifellos, daß die phänomenologische Erfassungsweise den Umkreis dessen, was im Wertgebiet der apriorischen Erkenntnis zugänglich ist, gegenüber dem Rationalismus um ein Vielfaches erweitert hat. Aber damit ist doch für unsere grundsätzliche Frage nichts gewonnen. Denn ob rational oder phänomenologisch —

Digitized by Google

beides sind Erkenntnisarten und müssen deshalb ihrem Wesen nach im Feststellen stehen bleiben. Denken und Schauen, so verschieden sie sein mögen, haben doch das Gemeinsame, daß sie kontemplativ, a-praktisch sind, daß sie das, was ihnen Objekt ist, nicht wiederum werten — oder anders ausgedrückt: daß der Wert in der Berührung mit ihnen seine Forderungsbedeutung für die Lebensanschauung verliert. Ein noch so bündiger rationaler Beweis, daß eine gewisse Verhaltungsweise dem Begriff der Pflicht widerspreche, kann auf rein erkenntnismäßigem Wege niemals dazu führen, jenes Verhalten sittlich zu verwerfen oder zu verbieten. Hierzu wäre die Voraussetzung, daß die Pflicht nicht nur als Begriff gedacht, sondern als schlechthinniger Selbstwert anerkannt werde; diese Anerkennung aber ist Sache eines grundlosen Glaubens- und Wertungsaktes, der vor aller Logik liegt und keiner Rationalisierung zugänglich ist. — Und die phänomenologische Feststellung, daß sich die Wertmodalitäten wesensnotwendig in eine Rangordnung gruppieren, hat keine Kraft, die Innehaltung dieser Rangordnung vom handelnden Ich zu fordern. Das Schauen des Sollens, und mag diese Schau bis in die Kernregionen des Tatbestandes „Sollen" dringen, ist nicht selber ein Sollen. — Kurz: die auf apriorische Erkenntnis allein sich gründende Axiologie führt nie und nirgends zur Axiosophie, kann also niemals konstitutiv sein für Lebensgestaltung und Weltanschauung im umfassenden Einheitssinne.

b) Empirische Methoden der Werterkenntnis. — Hier treten wir nun in das weite Gebiet der Sonderwissenschaften, die es mit Tatsachenerforschung zu tun haben.

Daß diese Wissenschaften sich vom Wertgebiet in ihren Forschungsmethoden und Ergebnissen nicht tyrannisieren lassen dürfen, wurde oben besprochen. Wie steht es mit der umgekehrten Richtung des Einflusses? Ein solcher ist zweifellos in weitem Umfange vorhanden und gerechtfertigt. Aber er hat seine Grenzen und wird niemals bis zu einer „Verwissenschaftlichung" der Lebensanschauung führen können.

Da alle Werte an Wertträgern haften, Wertträger aber reale Tatbestände des Daseins sind, so ist hier für die empirische Forschung ein weites Angriffsfeld gegeben. Organismen, menschliche

Digitized by Google

Individuen und Gemeinschaften, Natur und Kultur, körperliche und seelische Lebensvorgänge, materielle Erzeugnisse und geistige Strömungen — sie alle sind Substrate von Werten verschiedenster Art; sie sind zugleich Untersuchungsgegenstände mannigfaltiger Erfahrungswissenschaften. Was die Wissenschaft empirisch feststellt, muß demnach maßgebend sein für die Wertsphäre, sofern eben Werte an jene faktischen oder für faktisch gehaltenen Substrate geknüpft sind.

Hier hat die Wissenschaft die Aufgabe ständiger Werteichung. Sie prüft, ob die tatsächlichen Voraussetzungen, auf die sich spezielle inhaltliche Wertungen gründen, zutreffen oder vollständig sind; und sie kann, wenn diese Prüfung negativ ausfällt, eine „Umwertung" verlangen — nicht weil sie die Werte, sondern weil sie die vermeintlichen Tatsachengrundlagen der Werte mit ihren Methoden erschüttert und andere Tatsachengrundlagen liefert. Beides muß man scharf scheiden, um die richtige Abgrenzung solcher wissenschaftlichen Werteichungen zu treffen. Es ist kein empirisch wissenschaftlicher Befund denkbar, der religiöse Werte überhaupt aufheben könnte; wohl aber kann die religiöse Wertung der Geozentrik, also eine Überzeugung, welche die Mittelpunktstellung der Erde im All als Tatsache annimmt und an diese geglaubte Tatsache den weiteren Glauben einer auf Erde und Erdbewohner allein zugeschnittenen Naturordnung knüpft, wissenschaftlich überwunden werden. Oder wenn wir einmal annehmen, daß die biologische Entwicklungslehre nicht nur eine Hypothese, sondern eine durch Tatsachen gesicherte Überzeugung sei — dann wäre die Auffassung der biblischen Schöpfungsgeschichte als einer religiös wertvollen Tatsächlichkeit damit unmöglich geworden.

Es gibt kein Wertgebiet, das nicht solchen Einwirkungen wissenschaftlicher Empirie unterläge. Die ethische Einschätzung des Verbrechertums hat durch Vererbungsforschung, Psychologie und Psychopathologie, Erforschung der sozialen Lebensbedingungen starke Abwandlungen erfahren. Die Wertung geschichtlicher Epochen oder Persönlichkeiten hängt weitgehend ab von dem fortschreitenden Erkennen der Geschichtswissenschaft; man bedenke nur, wie ganz anders wir auch wertend zur Antike stehen müssen als die Zeiten, die in ihr eine überhistorische Idealform sahen —

Digitized by Google

seitdem sie nicht nur historisch eingegliedert ist in die Menschheitsgeschichte, sondern selbst die stärkste innere Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Epochen offenbart hat. Oder man erinnere sich an die gewaltige Erweiterung unserer ästhetischen Wertungen, seitdem die früher ungeahnten Schätze asiatischer und ägyptischer Kunst uns zugänglich gemacht worden sind. Die empirische Staatswissenschaft oder Sozialwissenschaft kann nachweisen, daß gewisse Gebilde und Institutionen (Stände, Verfassungen, Wirtschaftsformen usw.) in einer bestimmten Zeit nicht mehr die gleichen Funktionen erfüllen wie zu einer anderen und daß deshalb die auf diese Funktionen gegründeten Wertungen nicht mehr auf jene Gebilde bezogen werden können.

Wenn wir diese bedeutsame Leistung der empirischen Wissenschaften als „Werteichung" bezeichnen, so ist damit aber zugleich die absolute Grenze ihrer Gerechtsame angedeutet. Jede Eichung verlangt einen Maßstab, nach dem die gegebenen Tatsachen beurteilt werden; und dieser Maßstab selbst liegt außerhalb der empirischen, ja überhaupt der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Spezialwissenschaft kann wohl nachweisen, daß gewisse wirtschaftliche Einrichtungen nicht mehr die Bedeutung für das Allgemeinwohl haben wie früher, und daß man daher, wenn man das Allgemeinwohl als Wertmaßstab anerkennt, die Wertung jener Wirtschaftsinstitutionen ändern muß. Aber daß man das Allgemeinwohl als Wertmaßstab anerkennen soll — also die Voraussetzung für jene Wertungen und Wertungsänderungen — kann weder Wirtschaftswissenschaft, noch eine sonstige Tatsachenwissenschaft mit ihren Hilfsmitteln begründen. Die Postulierung von Werten selbst, von Wertgesichtspunkten und Wertforderungen gehört in eine andere Dimension geistigen Tuns. Wissenschaftliche Tatsachenforschung kann solche Postulate oder Glaubenssätze lediglich hinnehmen (was bald stillschweigend, bald ausdrücklich geschieht) und ausschließlich feststellen, wie weit die aus jenen Voraussetzungen abgeleiteten und an bestimmte Tatbestände geknüpften Wertungen durch diese Tatbestände gerechtfertigt werden. Aber von sich aus Wertmaßstäbe erst aus den Tatsachen zu extrahieren, ist ihr absolut versagt.

Digitized by Google

Damit rücken die empirischen Sonderwissenschaften in die Stellung von Hilfswissenschaften der Wertlehre; die in unserer Zeit besonders häufigen Versuche, sie zu Grundwissenschaften zu machen, sind in sich widersinnig. Es gibt keine soziologische Ethik im Sinne einer Ableitung des sittlich zu Fordernden aus den Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens; und es gibt ebensowenig eine ethnologische Ästhetik, die aus den Kunsterzeugnissen der Völker den Wertgehalt der Kunst ablesen möchte; ebensowenig eine biologische Pädagogik, die da glaubt, die Feststellung von Gesundheits- und Krankheitserscheinungen, von Vererbung und Anpassung habe in sich die Kraft, die Leitideale der Erziehungstätigkeit zu schaffen.

Man kann hier beliebig permutieren: die verschiedensten Wertgebiete können mit den verschiedensten Tatsachenwissenschaften in Beziehung treten, sei es, daß sie sich ihrer rechtmäßig als Hilfsdisziplinen bedienen, sei es, daß sie sie unrechtmäßig zu Grundwissenschaften machen wollen. Die Ethik z. B. soll und muß die tatsächlichen Befunde der Gesellschaftswissenschaft, Völkerkunde, Psychologie, Biologie, Geschichte, Staats- und Rechtswissenschaft als wertvollstes Hilfsmaterial in ihre Betrachtungen einbeziehen; aber sie wird darum niemals zur bloßen angewandten Soziologie oder Psychologie usw.

Es muß vielleicht besonders hervorgehoben werden, daß diese Betrachtungen genau so für die Wissenschaft von den psychischen Tatsachen wie für die von den objektiven Tatsachen gilt. Der Umstand, daß das Werten, Glauben, Vorziehen und Nachsetzen, Wollen und Sollen Akte sind, die unter Beteiligung von Bewußtsein vor sich gehen, und der weitere Umstand, daß dem objektiven Wertgehalt der Schönheit, Wahrheit, Pflicht usw. gewisse seelische Inhalte im erlebenden Menschen entsprechen — macht die Psychologie noch keineswegs zur Herrscherin im Wertgebiet. Denn wieder müssen wir — wie schon oben bei der Phänomenologie — unterscheiden zwischen der wissenschaftlichen Betrachtung des Wertens, Sollens usw. und dem Werten und Sollen als normgebendem Prinzip der Lebensanschauung. Für die Psychologie des Wollens kann unter Umständen ein verbrecherischer Wille positivere Wichtigkeit haben als ein moralisch einwandfreier oder ein heroischer Wille;

Digitized by Google

denn jene theoretische Wichtigkeit ist lediglich von dem Ertrag für wissenschaftliche Erkenntnis von Willens-Gesetzen, -Strukturen und -Dispositionen bestimmt. Das Recht, die Willensarten verschieden zu bewerten, jene zu verwerfen, diese zu fordern, ist aus keinem denkbaren Befund der Psychologie abzuleiten — aber erst bei jenen Wertungsproblemen setzt die eigentliche Ethik ein, die demnach ihre Grundlagen jenseits der Psychologie haben muß. Daß genau ebensowenig Logik mit Psychologie des Denkens, Ästhetik mit Psychologie des Genießens und Schaffens identisch sein kann, bedarf dann wohl keiner weiteren Begründung mehr. — Einige Sätze seien nur noch schließlich über die Religionspsychologie hinzugefügt. Daß dieser neue Forschungszweig unsere Erkenntnis und auch unser einfühlendes Verstehen der religiösen Verhaltungsweisen, Veranlagungen und Äußerungen unendlich erweitert hat, ist zweifellos; ist doch erst durch sie der Tatbestand der subjektiven Religion oder Religiosität zu einem, dem Tatbestand der objektiven Religion gleichgeordneten, Problemgebiet geworden. Aber wenn man geglaubt hat, aus diesem Erfassen religiöser Seelenphänomene den Rechtsgrund für die Setzung und Bestimmung der religiösen Werte herleiten zu wollen, so war man im Irrtum befangen. Denn das religiöse Wertproblem ist konzentriert um die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der religiösen Glaubensgegenstände; und keine Analyse des psychischen Glaubensaktes gibt Auskunft darüber, ob diesem Glauben die Realität göttlicher Werte entspricht. Der moderne psychologische Gottesbeweis ist — wissenschaftlich betrachtet — um nichts triftiger als der alte physiko-theologische. Es ist vielmehr umgekehrt zu behaupten, daß auch die Religionspsychologie, trotz ihres Bestrebens, die Gesamtheit der religiösen Seelenphänomene in rein theoretischer Haltung zu beleuchten, auf Wertungen sich gründet, die vor aller wissenschaftlichen Arbeit liegen. Schon die bloße Abgrenzung des Begriffs „Religiosität" ist nicht allein aus der Psychologie zu entnehmen, sondern wird durch die Bezugnahme auf religiöse Werte gewonnen; und so ist bereits die Auslese derjenigen Phänomene, die man als „religiöse" ansieht und der religionspsychologischen Betrachtung unterwirft, ferner die Unterscheidung von echter und unechter, tieferer und flacherer Religiosität, von höheren und

Digitized by Google

niedrigeren Stufen der Religiosität, getränkt von atheoretischen Wertungen.

Fassen wir zusammen, was wir über die vermeintliche Möglichkeit, von der Wissenschaft her das Wertproblem zu bewältigen, gefunden haben, so können wir sagen: wissenschaftliche Erkenntnis vermag auf apriorischem Wege Grundlagen der Werttheorie, auf empirischem Wege Hilfsmaterial für die Bestimmung, Ordnung und Eichung von Werttatsachen zu liefern; aber Wertungen und Werte selbst, und damit Normsetzung, Lebensanschauung, Axiosophie liegt jenseits ihres Bereichs.

5. Zweiwelten-Theorie.

Der unmittelbare Eingriff der Wertsphäre in die wissenschaftliche Erkenntnisarbeit prostituiert diese; die versuchte Unterwerfung der Werte unter die wissenschaftliche Erkenntnis macht die Werte wertfremd, hebt ihren eigentlichen Charakter auf, ist dem Streben nach Lebensanschauung feindlich. Bleibt da anderes übrig, als beiden Gebieten ihre gesonderten Geltungsbereiche völlig unabhängig voneinander anzuweisen? Von der früher behandelten „Unbekümmertheit" wird sich ein solcher Standpunkt insofern unterscheiden, als er jede der beiden Sphären in ihrer vollen Bedeutung würdigt und seine ganze Denkkraft darauf wendet, ihr Verhältnis zueinander festzusetzen. Aber indem dies Verhältnis als das einer völligen Heterogeneität bestimmt wird, erscheint im Ergebnis doch die Unbekümmertheit als das für jede Sphäre gebotene Verhalten. Wissenschaftliche Erkenntnis und werterfüllte Lebensanschauungen haben nichts miteinander zu tun, sollen nichts miteinander zu tun haben. Jede hat ihre Prinzipien der Stellung zur Welt, die innerhalb ihrer Sphäre schlechthin, außerhalb ihrer überhaupt nicht gelten, ja ihren Sinn verlieren. Religiöser Glaube hat keinerlei Beziehung, weder positive, noch negative, weder empfangende, noch gebende, zu wissenschaftlicher Erkenntnis; sittliche Forderung gehört einem anderen Reich an als die der Forschung zugängliche Naturnotwendigkeit; das Gelten von Werten und das Dasein von Tatsachen sind Kategorien von völlig verschiedener Dimension.

Wir stehen hier vor einem Dualismus von einer nicht weiter

Digitized by Google

zu überbietenden Schroffheit. Was frühere Denkepochen an dualistischen Philosophien hervorbrachten, hatte einen ganz anderen, viel milderen Charakter. Es wurden zwar in der Welt zwei letzte Prinzipien aufgestellt; aber sie bestanden doch in derselben einen Welt und hatten daher ein ausgesprochenes Verhältnis zueinander, positiv als Wechselbeziehung und Aneinander-Teilhaben, negativ als Gegensätzlichkeit und Abstoßung. Zwischen Platons Ideen und Dingen besteht μέθεξις („Teilhabe") und das Verhältnis vom Urbild zum Abbild. Zwischen der translunaren und sublunaren Welt des Mittelalters sind die Zusammenhänge göttlicher Fügungen und astrologischer Beziehungen wirksam. Descartes' Geist/Stoff-Dualismus kennt den influxus physicus zwischen beiden Substanzen und die, beiden übergeordnete, göttliche Substanz erster Ordnung.

Ganz anders bei Kant. Sein Dualismus ist nicht der zweier Prinzipien, sondern der zweier Welten. Denn als eine Welt für sich muß das angesehen werden, was durch keine denkbare Beziehung, sei es des Gegensatzes oder der Übereinstimmung, sei es des kausalen oder teleologischen Zusammenhanges mit einer anderen Sphäre verknüpft werden kann. „Bürger zweier Welten" nennt Kant mit vollem Bewußtsein den Menschen. Denn er — und nur er — kann als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis Bestandteil der Naturordnung und als autonome Persönlichkeit Glied einer dem Glauben und Fordern zugänglichen Wertordnung sein. Aber dieses „Beides-sein-können" ist durch keinerlei Band zur Einheit zu bringen, ist schlechthinnige Gespaltenheit. Die Geschlossenheit und Reinheit des Wertgebiets für sich und des Erkenntnisgebiets für sich ist nun absolut gewahrt — aber sie wird unsagbar schwer bezahlt durch die endgültige Zerreißung des Makrokosmos in zwei Welten und des Mikrokosmos in zwei Weltangehörigkeiten.

Freilich, restlos vermag auch Kant nicht die theoretisch verkündete Disparatheit der zwei Welten durchzuführen. Fast wider Willen — und jedenfalls wider die Folgerichtigkeit — wendet er doch an einer Stelle ein synthetisches Prinzip auf sie an: das der Rangordnung. Die intelligible Welt der praktischen Vernunft ist ihm wesenhafter, hat einen höheren Grad von Realitätswert als

Digitized by Google

die Erscheinungswelt der wissenschaftlichen Erkenntnis; im sittlichen Fordern sind wir dem „Ding an sich" nahe, das sich dem theoretischen Forschen verschließt. Damit greift nun doch die Wertbetrachtung auf die Wissenschaft über, aus der sie ausgeschlossen werden sollte. Aber es ist dies, vom kantischen Standpunkt aus betrachtet, wirklich ein „Übergriff"; der nach letzter Einheit verlangende Metaphysiker Kant hat hier über den Kritizisten Kant, der da trennt und Grenzen zieht, den Sieg davongetragen. Daß jedoch eine solche Verleugnung des Dualismus, die sich nur an einer unbewachten Stelle in das Denksystem einschleichen kann, kraftlos bleiben muß, ist verständlich. Sie hat keinerlei inhaltliche Rückwirkung auf die beiden Sphären, schafft keinen Austausch von Geben und Empfangen zwischen ihnen. Jede hat ihre besondere Substantialität: die Wissenschaft die der starren (sächlichen) Einfachheit, die Wertsphäre die Substantialität der lebendigen (persönlichen) Ganzheit. Jede hat ihre besondere Kausalität: die Wissenschaft die Kausalität durch Zwang, die Wertsphäre die Kausalität durch Freiheit. Die Disparatheit erstreckt sich also bis in die einzelnen Kategorien. Wie sich etwa diese und jene Substantialität, diese und jene Kausalität in einer und derselben Welt oder gar an einem und demselben Weltausschnitt (z. B. einem Menschen) vereinbaren lassen — das wird gar nicht erst gefragt, weil es schlechthin als unerkennbar gilt.

Der Kantische Dualismus hat nun in der Gegenwart eine weitere Zuspitzung, aber auch zugleich eine eigentümliche Umbiegung erhalten.

Zunächst die Zuspitzung, wie sie namentlich bei den südwestdeutschen Philosophen hervortritt. Bei Kant bestand der Dualismus im Grunde zwischen Ethik und Naturerkenntnis — denn auch die Religion wurde ja der Ethik unterworfen. Jetzt wird jene zweite erkenntnisüberlegene Welt noch allgemeiner umfaßt unter dem Leitbegriff des Wertes und der Geltung. Nicht nur das sittliche Sollen, sondern auch das ästhetische Schauen, das religiöse Glauben, das soziale Wirken, das wirtschaftliche Arbeiten, das politische Handeln — all diese Verhaltungsweisen setzen eine Welt ganz anderer Struktur voraus, als das wissenschaftliche Er-

Digitized by Google

kennen sie liefert. Münsterberg beschreibt die eine Welt als die der einheitlichen Willenssubjekte, der freien Taten, der Zweckzusammenhänge, die andere als die der zerlegbaren Naturobjekte, der kausalen Zwangsläufigkeiten, der rein mechanischen Beziehungen. Rickert entschließt sich geradezu zu der Formulierung, daß es sich hier (bei den Gegenständen wissenschaftlicher Erkenntnis) um die Realität von Tatsachen, dort (bei den Werten) um etwas Irreales, nicht Existentes, nicht Gegebenes handelt. Diese „Irrealität" ist nun aber nichts weniger als negativ, wie das Wort zunächst auszudrücken scheint, sie hat vielmehr ihre eigene, aber von tatsächlichem Dasein ganz verschiedene Positivität, die als Geltung oder Sinn bezeichnet wird. Die Wahrheitsbedeutung eines mathematischen Satzes, der Sinn der Pflichterfüllung, sind mit den tatsächlichen Dreiecken, auf die jener Satz angewendet wird, und mit den wirklichen Betätigungen, in denen sich die Pflichterfüllung niederschlägt, in keiner Weise vergleichbar und vereinbar; wir bewegen uns hier und dort in zwei verschiedenen Dimensionen. Damit scheint der Riß durch die Welt und durch den sie erfassenden Menschen verewigt zu sein.

Aber wir brauchen nicht hoffnungslos zu sein; denn der Dualismus hat gleichzeitig eine Umbiegung erfahren, die ihm seine Absolutheit wieder nimmt. Es zeigt sich nämlich, daß der Dualismus bei der eindeutigen Alternative: „Hier Wissenschaft, hier Wertsphäre" nicht verharren kann, sondern innerhalb jedes der beiden Gebiete selbst aufgestellt wird. Wie ist das möglich?

Die Charakteristik der Wissenschaft, die Kant und seine Nachfolger geben, ist im Grunde die der Naturwissenschaft, und zwar noch genauer die von der mechanischen Physik her bestimmte Naturwissenschaft. Eine solche Wissenschaft kennt in der Tat nur wertindifferente, teilbare Gegenstände und funktionalgesetzlich aufeinander bezogene Geschehnisse. Die Suggestion dieser wissenschaftlichen Erkenntnisweise war nicht nur für Kant selbst (der ihre Prinzipien für apriori notwendige Bedingungen aller Erkenntnis ansah), sondern bis in die letzten Jahrzehnte hinein geradezu despotisch; andere Erkenntnisdisziplinen mußten sich entweder zu „vernaturwissenschaftlichen" streben, oder sie schlossen sich von einer Rechtfertigung ihrer Arbeit als einer wissenschaft-

Digitized by Google

lichen aus. Da war es nun das — erst heute in seiner ganzen Bedeutsamkeit zu würdigende — Verdienst Diltheys, für die Kultur- und Geschichtswissenschaften (er brauchte dafür den wenig glücklichen Namen Geisteswissenschaften) eine selbständige Orientierung zu fordern. Seine Nachfolger — heute insbesondere Spranger, Litt, Jaspers — bauten den Gedanken nach der methodischen Richtung aus, während er erkenntnistheoretisch vor allem durch Windelband und Rickert fundiert wurde. Wir wissen nunmehr, daß auch die Wissenschaften der Kultur und der Geschichte es nicht zu tun haben mit beliebigen existierenden Objekten, ablaufenden Geschehnissen, gesetzmäßigen Beziehungen, sondern mit Subjekten zielstrebigen Tuns, mit Sinnzusammenhängen, kurz mit ständigen (positiven oder negativen) Bezugnahmen auf Werte. Wir wissen ferner, daß es neben der Methode der naturwissenschaftlichen „Erklärung" eine ganz andere, aber nicht minder wissenschaftliche Methode gibt, die man als „Verstehen" bezeichnet, und die das eigentliche Organ zur Erfassung jener kulturwissenschaftlichen Willenssubjekte und Sinnzusammenhänge ist. Damit ist festgestellt, daß nicht die „Wissenschaft" als ganze auf der einen Seite des Dualismus steht, sondern daß der Schnitt mitten durch das Gesamtgebiet der Wissenschaft selbst hindurchgeht und wertindifferente von wertbezogener Wissenschaft trennt.

Etwas ganz Paralleles war aber auch innerhalb des Wertgebiets erfolgt. Denn das Wertgebiet hat es nicht nur mit Geltung und Sinn zu tun, sondern bringt mit Notwendigkeit in sich auch Wertfremdes, Sinnwidriges hervor. Die bloße Entleerung von Wertgehalt tritt in der Erscheinung der Mechanisierung, der Entpersönlichung hervor; die direkte Verneinung von Wert und Sinn in den Erscheinungen des Übels, des Bösen, der Dysteleologie. Hatten frühere Epochen vornehmlich diese Wertnegation behandelt (man denke an Leibniz' Theodicee, an den Pessimismus Schopenhauers, an Rousseaus und Nietzsches Umwertung der Werte), so ist unserer Zeit die Problematik der Wertentleerung aufgegangen; man stellt der werte-schaffenden Kultur die werte-nivellierende Zivilisation gegenüber; man wurde hellsichtig dafür, wie sinnvolle Strebungen sich in leerlaufende Mechanismen verwan-

Digitized by Google

deln, wie persönliche Willenssubjekte zu bloßen Objekten werden, die dem Druck und Stoß sächlicher Gewalten folgen.

Eine Wertphilosophie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie diesen „Nichtwert"-Kategorien ebenso wie den geltenden Werten und Sinnzusammenhängen gerecht wird; sie muß somit den Dualismus zwischen Wert und Nichtwert in die Wertsphäre selbst aufnehmen.

Die zuletzt geschilderte Umbiegung des Dualismus ist also im Grunde eine Spaltung in zwei Dualismen, von denen der eine innerhalb der Wissenschaft, der andere innerhalb der Wertsphäre klafft. Damit aber hat der Dualismus selbst aufgehört, den Anspruch auf Letztheit und Endgültigkeit erheben zu können. Er ruft nach Überwindung, und er ermöglicht jetzt auch eine solche. Denn er ist nun nicht mehr der Dualismus zweier Welten, sondern wieder der zweier Prinzipien geworden, wie es früher der Geist/Stoff-Dualismus gewesen war. Nur daß diese Prinzipien selbst in einer anderen Ebene liegen als der Geist/Stoff-Gegensatz: ich habe sie als „Person" und „Sache" bezeichnet. Zwei Prinzipien aber lassen sich in ihrem Verhältnis zueinander positiv bestimmen und damit als zugehörig zu einer und derselben einheitlichen Welt verstehen. Wenn es möglich ist zu zeigen, daß ein bestimmtes Verhältnis des personalen zum sächlichen Prinzip sowohl innerhalb der Wissenschaft, wie innerhalb der Wertsphäre wie endlich in der Beziehung beider Sphären zueinander obwaltet, dann haben wir die Zweiweltentheorie hinter uns gelassen, dann ist der Weg zu einer wirklichen Weltanschauung frei. Aber freilich: diese Überzeugung kann weder innerhalb der Wissenschaft allein noch innerhalb der wissenschaftsfremden Wertsphäre allein gewonnen werden; sie entstammt einer, beiden übergeordneten Instanz: der Metaphysik.

III. Wertphilosophie und Metaphysik.

„Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" Diese Frage wirft Kant auf, um sie zu verneinen. Mit Recht; denn Metaphysik steht nicht mit Wissenschaft auf einer Ebene, und Erkennen im wissenschaftlichen Sinne ist nicht ihre charakteristische Funktion.

„Ist Metaphysik möglich?" Diese allgemeinere Frage ist zu bejahen: sie ist möglich, muß möglich sein, weil sie notwendig ist. Denn auch Wissenschaft ist nur möglich, wenn Metaphysik

Digitized by Google

ist; und Wertphilosophie ist nur möglich, wenn Metaphysik ist. Sollen also Wissenschaft und Wertphilosophie sein, so muß Metaphysik sein. Es gibt für sie keine andere Rechtfertigung als diese Notwendigkeit. Ihr Daseinsrecht und ihre Gültigkeit ist nicht beweisbar, nicht ableitbar, nicht begründbar; denn damit würden wir sie ja dem Maßstabe wissenschaftlichen Erkennens unterwerfen, dem sie doch vorgeordnet ist. Die Notwendigkeit der Metaphysik ist deshalb die eines grundlosen Glaubens und eines urwüchsigen Strebens, sich dem Gegenstand dieses Glaubens zu nähern. Der Glaube geht auf die letzte Einheit des Seins und des Wertes: „Ich glaube an eine Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist." Das Streben geht auf eine solche Bestimmung des Seins, daß es werthaltig, sinnvoll werde, und auf eine solche Bestimmung der Werte, daß sie Sinn von Etwas, von wahrhaft Seiendem werden. „Ich suche die Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist."

Der urtümliche Glaube an das Sein des Wertes ist die gemeinsame Wurzel von Metaphysik und Religion. Indem aber der Glaube jene geltende Seinswelt nicht einfach in einer fertigen Struktur hinnimmt, sie zum, erst zu erarbeitenden, Zielpunkt des Suchens macht, wird die Metaphysik zur Philosophie. Religion ist ruhender, Metaphysik ist suchender Seins- und Wertglaube. Und dies Suchen ist ein nie zu vollendendes. Es gilt hier jener Gedanke, den die kritische Erkenntnistheorie seit Kant so scharf herausgearbeitet, aber fälschlich auf die wissenschaftliche Erkenntnis beschränkt hat: der Mensch als Metaphysiker steht der Welt nicht als einer fertigen Gegebenheit, sondern als einer ewigen Aufgabe gegenüber. Um der Einheit von Sein und Wert näher zu kommen, muß dieses Streben eine immer tiefere, reinere, objektivere Versenkung in das Sein versuchen und darum die Methodik wissenschaftlicher Erkenntnis entwickeln; es muß andererseits die Geltungen und Normierungen der Wertsphäre in steigender Umfassung den Menschen zur Besinnung bringen, und darum eine Axiologie und Axiosophie hervorbringen; es muß endlich durch immer neue Gestaltungen des Welt-Wert-Glaubens jene beiden Teilentwicklungen vereinigen und mit neuen Richtlinien wieder aus sich entlassen.

Machen wir uns dies Verhältnis für jedes der drei Gebiete klar.

Digitized by Google

a) Die Wissenschaft. — Wir haben oben die Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnis in aller Schärfe betont gegenüber den unmittelbaren Einbruchsversuchen wissenschaftsfremder Wertungen in ihre Sphäre. Aber diese Autonomie ist nur eine immanente; sie gilt für die Geschlossenheit des wissenschaftlichen Systems in sich und für die Durchführung ihrer Methoden und Gesichtspunkte. Aber in bezug auf die Voraussetzungen des Systems, der Methoden und der Gesichtspunkte ist die Wissenschaft nicht autonom. Hier ist sie vielmehr auf den grundlosen Weltglauben angewiesen, also auf Metaphysik — denn das, was die Mittel wissenschaftlicher Arbeit, was Denken und Anschauung an Ergebnissen uns liefern, nennen wir nur dann „Erkenntnis", wenn die Überzeugung besteht, daß wir damit irgendwie „die Welt" meinen, unmittelbar oder mittelbar, abbildend oder konstruierend, hinnehmend oder gestaltend. Ohne diesen Glauben an ein solches Sichherantastenkönnen an den eigentlichen Sinn des Seienden hört Erkenntnis auf, Erkenntnis zu sein; an ihre Stelle tritt gleichgültige Gedankenakrobatik oder zwecklose Datensammlung, bestenfalls engbrüstig zweckhafte Standpunktspolitik (bei der aber dann der bestimmende „Standpunkt" selbst wieder Sache eines außerwissenschaftlichen Glaubens ist).

Der metaphysische Weltglaube ist nun aber nicht nur die conditio sine qua non der Wissenschaft, sondern auch ihre conditio per quam; d. h. er bestimmt nicht nur, daß, sondern auch wie Wissenschaft möglich wird. Er wirkt nämlich gegenüber den Mitteln, mit denen der Mensch an die Welt herantritt, auslesend, indem eben nur jene Mittel als wissenschaftlich gelten, die ihm die Annäherung an die geglaubte Welt des Seins zu gewährleisten scheinen. Warum gerade diese Mittel und keine anderen ausgelesen werden — diese Frage ist wiederum nicht beantwortbar, weil der metaphysische Glaube grundlos ist. Daß die These des Rationalisten „Im Denken wird die Welt erfaßt", und die des Empiristen „In der Erfahrung wird die Welt erfaßt" dogmatisch seien, also auf einem außerwissenschaftlichen Glauben beruhe, hat Kant gezeigt. Aber auch seine eigene Voraussetzung: daß sich aus dem Faktum wissenschaftlicher Erkenntnis die notwendigen Formen des Erkennens entwickeln lassen, ist dogmatisch; denn nur, wenn

Digitized by Google

man jenem „Faktum" der Wissenschaft eine „Bedeutung" zuschreibt, wenn man glaubt, daß Wissenschaft über ihr bloßes Gegebensein hinweg mit objektivem Sein etwas zu tun hat, kann das Faktum zum Ausgangspunkt der transzendentalen Methode gemacht werden. Der Kritizismus geht also um einen Schritt hinter den Dogmatismus seiner Vorgänger zurück, um aber hier notwendig wieder auf einen (anders formulierten) Dogmatismus sich zu gründen. Und für den, der dies bestreitet, ist die Negation selbst eine Glaubensüberzeugung, die außerhalb der wissenschaftlichen Diskussion steht.

Aber das metaphysische Dogma beschränkt sich nicht nur auf die Voraussetzung der wissenschaftlichen Methodik, sondern bestimmt auch ihre inhaltlichen Voraussetzungen, nämlich die Auslese der Grund-Kategorien und Grund-Sätze. Die Gesichtspunkte, nach denen die Unbegrenztheit des Stoffes gegliedert wird, um überhaupt erst wissenschaftsmöglich gemacht zu werden, die Urfächer, in welche die einzelnen Tatbestände eingeordnet werden, die Rangordnung zwischen mehreren aufeinander bezogenen Kategorien (d. h. die Setzung, daß die Kategorie A als Erklärungsprinzip, B als Erklärungsbedürftig hingestellt werde), dies sind die vor-theoretischen Momente, von denen doch erst die gesamte Struktur der Wissenschaft abhängt.

So ist z. B. das Recht der modernen Naturwissenschaft, die Kategorie des Gesetzes als das letzte Bezugszentrum aller ihrer einzelnen Schritte anzusehen, in der Naturwissenschaft selbst nicht zu fundieren. Daß die Naturgesetze die Tatsachen beherrschen, ist vielmehr ein Rangglaube. Nur weil man glaubensmäßig überzeugt ist, mit dem Gravitationsgesetz dem Weltgrunde irgendwie näher zu sein als mit einem einzelnen Fallvorgang, ist es möglich, diesen auf jenen „zurückzuführen", ihn dem Gesetz „unterzuordnen". — Oder ein anderes Beispiel: schon die bloße Gegenüberstellung der Kategorien „Geist" und „Stoff" bedingt eine ganz bestimmte Orientierung innerhalb der Welttatsachen, die Schaffung von zwei Fächern, denen sich nun alles Bestehende einordnen soll. Warum gerade diese Grundscheidung und keine andere? Weil für die Welt selbst gerade der Gegensatz Geistig/Stofflich irgendwie als wesenhaft geglaubt wurde. Und dies noch ganz unabhängig von der speziellen Auffassung des Verhältnisses. Um

Digitized by Google

eine solche zu ermöglichen, muß sich dann dem Kategorienglauben wieder ein Rangglauben superponieren: daß das eine Prinzip das eigentliche „Sein", das andere nur abgeleitetes Sein bedeute. So ist für den Spiritualisten das Geistige dogmatisch und das Stoffliche problematisch, für den Materialisten umgekehrt. Und erst hinter diesen Voraussetzungen beginnt nun die eigentlich wissenschaftliche Arbeit.

Das notwendige Zurückgreifen der Wissenschaft auf Metaphysik wird dort besonders deutlich, wo innerhalb der Wissenschaft eine Diskrepanz besteht. Gehen zwei Wissenschaften nach Methoden und kategorialen Gesichtspunkten ganz verschiedene Wege, so ist auf rein wissenschaftlichem Boden ihre Vereinheitlichung nicht möglich. Auch erkenntnistheoretische Besinnung kann höchstens die Abgrenzung scharf formulieren, nicht aber den Dualismus überwinden. Das ist wiederum nur möglich durch eine Überzeugung, die den dogmatischen Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften übergeordnet ist und daher erst recht metaphysischen Charakter hat. Nun stießen wir ja oben auf einen solchen Dualismus zwischen der „erklärenden" wertfremden Naturwissenschaft, und der „verstehenden", Wertbeziehungen suchenden, Kulturwissenschaft — es wird sich zeigen, daß er in einer bestimmten metaphysischen Überzeugung zur Auflösung kommen kann —, wodurch dann erst „Wissenschaft als Einheit" möglich wird.

Der hier vertretene Standpunkt über das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik darf wohl als „Dogmatismus" bezeichnet werden. Aber wir müssen nun zwischen gutem und schlechtem Dogmatismus scheiden.

Dogmatismus als Scheltwort — wie der Ausdruck seit Kant gebraucht wird — kann nunmehr nur bedeuten: Einschmuggelung von Glaubenssätzen in die Erkenntnis, als ob sie selbst Erkenntnissätze wären, also Verwechslung von Erkennen und Glauben. In diesem Sinne aber sind gerade diejenigen schlechte Dogmatiker, welche den „Dogmatismus" am meisten bekämpfen, denn sie sehen auch die Voraussetzungen ihres Erkenntnissystems für Erkenntnisse an und leugnen eine vor aller Wissenschaft stehende Metaphysik. Dogmatismus im guten Sinne ist dagegen die bewußte Basierung

Digitized by Google

der Wissenschaft auf Glaubenssätze, die ihrem (der Wissenschaft) autonomen Richterspruch entzogen sind, weil sie erst das Zustandekommen der Wissenschaft ermöglichen. Es gibt also nicht eine undogmatische und eine dogmatische Wissenschaft, sondern nur eine ihrer dogmatischen Grundlagen bewußte und eine dieser Grundlagen nicht bewußte Wissenschaft.

Und so kommen wir denn zu dem paradox erscheinenden und dennoch unzweifelhaften Ergebnis, daß diejenige Wissenschaft, welche a-metaphysisch sein will, einen geringeren Grad von Selbstbesinnung besitzt, also weniger kritizistisch ist als diejenige, welche die metaphysischen Voraussetzungen anerkennt[1]).

b) Das Wertgebiet. — Für das Wertgebiet gilt mutatis mutandis das entsprechende. Wir sahen, daß es der Wissenschaft gegenüber autonom sein muß, insofern als die Wissenschaft nicht ableiten kann, daß es so etwas wie Werte gibt und warum es bestimmte Werte geben soll. Aber die Autonomie ist keine absolute: denn die Werte, von denen die Wertphilosophie handelt, rufen nach einem „Sein" — und um dieses Sein weiß nur die Metaphysik. Oder vielmehr: sie glaubt daran (ohne es beweisen zu können und zu müssen), daß Werte nur deshalb Werte sein können, weil in ihnen eine letzte Realität lebt, weil in ihnen ein Etwas Bedeutsamkeit gewinnt, weil in ihnen ein Werdendes Verwirklichung sucht.

Ein bloßes seinsfernes und seinsfremdes „Gelten" — also eine Isolierung des Wertes gegenüber jeglicher Realität — ist ein vollendeter Ungedanke. Er ist auch in Wirklichkeit niemals gedacht worden; denn selbst dort, wo die Irrealität der Werte behauptet wird, ist es doch nicht ein Nichts-Sein, sondern nur ein Sein anderer Art, anderer Ordnung als das der bloßen Existenz. Damit aber verlangt nun dies „Sein" anderer Ordnung seine philosophische Bestimmung; und es muß zugleich zu jenem Sein, mit dessen Bestimmung es die Tatsachenwissenschaften zu tun haben, in ein Verhältnis gesetzt werden. Diese Aufgabe kann offenbar weder die Axiologie selbst, noch die Wissenschaft lösen:

[1]) Deshalb steht der Dogmatismus, zu dem sich die personalistische Philosophie bekennt, keineswegs im Widerspruch zu der Bezeichnung „kritischer" Personalismus, welche diese Philosophie für sich in Anspruch nimmt.

Digitized by Google

wieder bedürfen wir einer Überzeugung vom Sein in seinen verschiedenen möglichen Beziehungen zum Wert, und zwar einer einheitlichen Überzeugung, in der aus dem werterfüllten und geltungschaffenden Sein heraus auch das wertfremde und wertwidrige Sein verstanden werden kann. Nur die metaphysische Dogmatik vermag den Dualismus, der innerhalb der Wertsphäre selbst unlösbar bleiben muß, und den Dualismus zwischen Wertsphäre und Wissenschaft zu überwinden.

Mehr braucht an dieser Stelle über die metaphysische Voraussetzung der Wertsphäre nicht gesagt zu werden, weil diesem Thema ja der Hauptinhalt des Buches gilt.

c) Die Metaphysik. — Wohl aber müssen wir noch ein Wort über unseren Gebrauch des Ausdrucks Metaphysik sagen.

Metaphysik in dem hier gemeinten Sinne bedeutet nicht den Rückfall in die seit Kant erledigte Metaphysik alten Stils. Denn sie will nicht Wissenschaft sein, wie es jene vermeinte, und sie will nicht die, aller Unvollkommenheit, aller Veränderungsmöglichkeit enthobene, endgültige Überzeugung vom Wesen der Welt sein, wie sie jene ebenfalls zu besitzen wähnte. Ihr „Nicht-Wissenschaft-Sein" aber beruht nicht darauf (wie Kant meinte), daß sie mit der Wissenschaft nichts zu tun hätte, sondern darauf, daß sie deren Vorbedingung ist. Das Apriori der Wissenschaft und jeglicher Wissenschaften ist metaphysischer Glaube.

Und das „Nicht-Wissenschaft-Sein" der Metaphysik hat die zweite positive Bedeutung, daß sie nicht die Zurückhaltung dem Wertgebiet gegenüber üben muß, die man von der Wissenschaft zu fordern hat. Denn nun bedeutet eine metaphysische Grundlegung des Wertgebietes nicht mehr dessen Rationalisierung. Metaphysik ist nicht dazu da, um das, was Religion, Sittlichkeit, Kunst, Recht usw. an Geltung besitzen, aus einem logischen Denkzusammenhang heraus zu deduzieren, sondern um es aus einem überlogischen Sinnzusammenhang heraus zu begreifen. Sinnzusammenhang heißt aber ein solcher, der in der irrationalen Konkretheit seines Bestandes geglaubt wird. Erst hinter diesem Glauben kann die rationale Arbeit beginnen, und nun werden sekundär sowohl die Gesamtbestände der Wissen-

Digitized by Google

schaft, wie die Einzelgebiete und Tatsachen der Wertsphäre durch das Denken als in jene Zusammenhänge Einzuordnendes behandelt.

Die Metaphysik im hier gemeinten Sinne ist ferner nicht endgültig und stabil, sondern in ewigem Flusse begriffen. Ist sie doch nicht das Sein selber, auch nicht ein ruhender Abklatsch des Seins, sondern das gläubige Suchen nach ihm. Und so widerspricht denn dieser Metaphysik nicht — was für die Metaphysik alten Stils widersinnig gewesen wäre —, daß es Metaphysiken gibt, daß jede Metaphysik durch eine andere überwunden werden muß. Einmal — bei Hegel — ist dieser Gedanke bereits aufgeleuchtet; es ist besonders groß an Hegel, daß er die Lehre von der dialektischen Selbstüberwindung auch auf den „absoluten Geist", also auf die Manifestation des Seienden in Religion und Philosophie anwendet. Nur daß Hegel diese Selbstüberwindung rein aus der abstrakten Begriffsbewegung heraus verstehen will, während sie in Wahrheit die konkrete irrationale Lebensbetätigung des suchenden Menschheitsgeistes ist. Und daß Hegel ferner am Abschluß dieser Bewegung doch wieder in die erstarrte Absolutheit der Metaphysik zurückfällt: denn seine eigene Metaphysik soll im Gegensatz zu allen anderen die unüberbietbare Vollendung, der Schlußstein des Kreises sein.

Die heutige Metaphysik dagegen ist sich der Unvollendbarkeit ihrer Aufgabe bewußt. Nur zwei Sätze stehen für sie jenseits der Zeiten, der Kulturen und der Verschiedenheiten philosophischer Grundüberzeugungen — wir haben sie schon früher genannt: „Ich glaube an eine Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist" und „Ich suche die Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist." Aber diese Sätze bezeichnen ja lediglich den Sinn von Metaphysik überhaupt, sie bilden ihr formales Apriori, aber sie liefern nicht den Glaubensgehalt einer bestimmten Metaphysik. Dieser Glaubensgehalt aber ist der Entwicklung fähig und bedürftig; denn er stellt die jeweilig zu erreichende höchstmögliche Annäherung des Glaubens an das Geglaubte, nämlich an die seiende und geltende Welt dar. Niemals kann der Glaube, schon da er seinen Gehalt isolieren, begrenzen, aussprechen muß, sich mit der Unendlichkeit des Welt-Seins und -Geltens zur Deckung bringen. Jedes Bewältigen der Welt durch ein Dogma ist zugleich notwendig ein

Digitized by Google

Vergewaltigen[1]); und jeder Fortschritt besteht darin, daß eine Vergewaltigung unerträglich geworden ist, nach einer neuen Bewältigung ruft. Eine neue Metaphysik hat zur Voraussetzung, daß die bestehenden dogmatischen Überzeugungen über Methoden, Kategorien, Rangordnungen und Zusammenhänge der Kategorien nicht mehr ausreichen, um Wissenschaft und Wertsphäre — jede für sich und beide in ihrem Verhältnis zueinander — sinnvoll zu erhalten und einheitlich zu gestalten. Auf dieser Voraussetzung erhebt sich dann ein schöpferischer Akt. Neue Glaubenssätze müssen gesucht, geschaut und gedanklich so bestimmt werden, daß Erkennen und Werten wieder neuen Sinn und neuen Zusammenhang erhält und daß die Welt wieder als werterfülltes Sein geglaubt werden kann. So enthüllen sich dem metaphysischen Blick immer wieder neue Seiten der Welt; in keiner aber ist sie ganz; und die Bewegung des Suchens muß deshalb nach kurzem Ausruhen in der letzgewonnenen Schau und Systematik von neuem weiter gehen.

Sollen wir dann aber diesen „Relativismus" noch Metaphysik nennen? Wäre es nicht vielmehr richtiger, nachdem die Absolutheit metaphysischen Glaubensinhalts unwiederbringlich vernichtet ist, ganz auf den Ausdruck Metaphysik zu verzichten? Nein! Denn wir haben keinen treffenderen Namen für jenes Gebiet suchenden und zugleich schöpferischen Glaubens, das die Vorbedingung von Erkenntnis und Wertung ist, und darum in keines von beiden hineingehört. Und dann ist die Absolutheit gewiß nicht preisgegeben: nur ist sie ewiges Ziel statt fertiger Gegebenheit geworden. Das „Meta-" in „Metaphysik" bleibt in seiner ganzen Wucht bestehen; denn das Suchen gilt dem, was „hinter" allem Fertigen, allem schon Gewonnenen liegt, was mehr ist als Schein, Zufälligkeit, Oberfläche oder Chaos. Dieser ewig bestehende und sich ewig überwindende Glaube ist in wahrerem Sinne Metaphysik (nämlich philosophische Überzeugung), als es der Glaube an den fertigen Besitz des Seins war, der die alte Metaphysik beherrschte. Diese hatte dadurch der religiösen Dogmatik näher gestanden als der Philosophie.

Freilich: die Bewegung, die von Metaphysik zu Metaphysik

[1]) Vgl. Bd. I, S. 5 ff.

Digitized by Google

führt, ist keine stetig gleitende; sie besteht nicht in unendlich kleinen und unablässigen Fortschritten, wie es etwa für die Bewegung der Wissenschaft gilt. Sondern jede Metaphysik ist in sich ein Ruhepunkt in jenem suchenden Glauben; schöpferische Selbstbesinnung führt zu einem abgeschlossenen Sinnzusammenhang, der von denen, die ihm vorangehen und folgen, durch Zustände der Zwiespältigkeit, ja des Chaos getrennt ist. Metaphysik muß ihrem Wesen nach System sein. Sie ist verpflichtet, Geltung und Bedeutung ihres Glaubensgehalts nach allen Seiten der Wissenschaft und Wertsphäre auszuschöpfen und durchzuführen; dadurch kann sie für den Wissens- und Wertstand ihrer Zeit einen Kristallisationspunkt bedeuten und zwischen den geistigen Spannungen ein dynamisches Gleichgewicht herstellen. In dieser inneren Selbstgenügsamkeit und Eingerahmtheit, die sie aus dem bloßen Fluß des Geschehens als selbständiges Gebilde herausschneidet, ähnelt die Metaphysik dem Kunstwerk.

So dürfen auch wir getrost die Metaphysik vertreten, die uns für Wissenschaft und Wertbesinnung der kommenden Zeit die angemessenste Glaubens- und Suchformel zu enthalten scheint; es ist die des Personalismus. An der Gültigkeit dieser metaphysischen Überzeugung wird dadurch nichts gemindert, daß wir ihre spätere Überwindung durch eine andere Metaphysik für nötig halten. Sie hat ihr Recht, wenn der Glaube sie begleitet, daß ihre Dogmatik und Problematik wieder einen neuen Annäherungsschritt an das nie erreichbare werthafte Sein der Welt bedeutet.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Das Werten und die Werte.

Das vorige Kapitel hatte uns bis zu der Überzeugung geführt, daß das Apriori alles Philosophierens der Seins- und Wertglaube ist, ausgedrückt in dem Satz: Ich glaube an eine Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist. Betonen wir an diesem Satz nun diejenige Seite, die ihn zur Voraussetzung der Wert-Philosophie macht, so lautet er: Ich glaube an objektiv Wertvolles. Dieser Satz ist das werttheoretische (axiologische) Apriori, aus dem sich die Grundkategorien der Wertsphäre entwickeln lassen.

Der Satz spricht eine notwendige Beziehung von Subjekt und Objekt aus: ein Ich, welches an Werte glaubt, kurz, „wertet", bezieht sich auf werterfüllte Objektivitäten, kurz „Werte".

Damit erhält die Wertsphäre zwei Pole, die gesondert betrachtet werden müssen. Für jeden Pol gewinnt das werttheoretische Apriori eine besondere Form: Das subjektive Wert-Apriori lautet: „Ich werte, also bin ich." Das objektive Wert-Apriori lautet: „Es gibt Werte."

I. Das Werten.

Der Satz: „Ich werte, also bin ich", ist absichtlich dem Cartesianischen Cogito sum nachgebildet. Denn er soll ihn — und mit ihm den Intellektualismus als Grundlage der Philosophie überhaupt — überwinden. Die Selbstgewißheit des Ich ruht nicht im Denken, nicht im kühlen Konstatieren, nicht im Sich-selbst-Reflektieren, sondern in der Fähigkeit und dem Drange, Werte zu setzen, anzuerkennen und zu schaffen. Im Wertglauben grenzt das Ich sich ab gegen die Welt und bezieht sich auf sie, weist sich selbst einen Sinn an in einem sinnvollen Kosmos, kurz: setzt sich selbst. Damit ist schon ausgesprochen, daß das Ich, indem es wertet,

Digitized by Google

auch sich selbst wertet: sein Glaube an Werte ist zugleich ein Glaube an seinen Selbstwert. „Ich werte, also bin ich — Wert!"

Mit dieser Vervollständigung des subjektiven Wertapriori haben wir die Kategorie des Selbstwertes als eine glaubensnotwendige ergriffen, und zwar zunächst die subjektive Form des Selbstwertes, d. h. den Selbstwert der Person, sofern sie ichhaft (wertend) ist. Nicht erst die speziell ethische Form des Wertverhaltens verleiht der Person „Würde", d. h. Selbstwert, sondern die Fähigkeit zur Wertungsfunktion überhaupt; denn in ihr setzt sich das Ich als Wertzentrum eines Wertkosmos.

Wir haben bisher mit dem Ausdruck „Werten" ganz allgemein das Verhalten eines Ich zur Wertsphäre bezeichnet. Wir müssen nun innerhalb des Wertens eine Reihe von Funktionen unterscheiden. Die so zu gewinnende Phänomenologie des Wertens wird ihre Entsprechung in der Phänomenologie der Werte finden.

Es handelte sich im folgenden nicht etwa um eine Psychologie des Wertens — wie denn das Werten sich schon seinem Wesen nach einer bloß psychologischen Betrachtung entzieht. Denn wenn Werten auch eine Funktion des Subjekts ist, so gehört doch zu ihm notwendig die Objektbezogenheit, das Hinausweisen über das bloße Subjekt auf die transsubjektive Seins-Welt. Wohl kann man nachweisen, welche Gefühlsregungen, welche Willensstrebungen usw. beim Werten beteiligt sind; es selbst ist aber damit nicht etwa psychologisch verstanden. Die Erlebnis-Aussagen: „dies Kunstwerk gefällt mir" und „dies Kunstwerk möchte ich haben" können noch durch gefühls- und willenspsychologische Betrachtungen verständlich gemacht werden. Aber die Wertungs-Aussagen: „dies Kunstwerk halte ich für ästhetisch wertvoll", „ . . . für ökonomisch wertvoll", haben nicht nur den Sinn, daß sich in ihnen Gefühle und Strebungen bekunden, sondern zugleich, daß etwas Mehr-als-Subjektives dabei vom Subjekt gemeint ist. Dies gilt selbst dann, wenn ich etwa sage: „meine Reise nach Italien wird für mich wertvoll sein." Denn das heißt dann wiederum nicht nur: sie wird mir eine Bereicherung an emotionellen und intellektuellen Erlebnissen bringen (die ich eventuell psychologisch beschreiben kann); sondern es bedeutet: mein Ich wird als ein hinter jenen Erlebnissen stehender Persönlichkeitswert erfaßt und damit als der objektive selbstwertige Bezugskörper, durch den die Reise ihren Wertsinn erhält.

Die Gliederung der wertenden Verhaltungsweisen des Subjekts ergibt sich aus der Mannigfaltigkeit seiner Bezugnahmen auf das Objekt, das wertvolle Sein. Wir scheiden hier zunächst zwischen primären Wertungsakten, den „Wertsetzungen" und den sekundären, den „Wertschätzungen".

Digitized by Google

1. Die Wert-Setzung.

Als konstituierendes Merkmal des Wertens wird meist ein alternatives Verhalten angesehen; Werten sei stets ein Vorziehen oder Nachsetzen, ein Bejahen oder Verneinen, ein Billigen oder Verwerfen usw. Tatsächlich aber sind dies erst Merkmale der sekundären Wertung, während primär das Werten ein gegensatzfreies Setzen von wertvoller Existenz ist. In drei Formen tritt dieses Ur-Werten auf: als Erfassung, als Anerkennung, als Schöpfung von Werten.

a) Das unmittelbare und schlechthinnige Erfassen von werthaltigem Sein haben wir schon früher behandelt: es ist das Glauben, das mithin die gemeinsame Quelle der Metaphysik und Axiologie ist. Diese Werterfassung ist mehr als das einfache Hinnehmen des bloß Gegebenen; es ist die Überzeugung, daß diesem Gegebenen Bedeutsamkeit innewohnt. Sinnhaltigkeit ist anderes als Sinnenfälligkeit. Hinter der Oberflächenschicht der wahrnehmbaren Tatsächlichkeit wird eine kernhafte Wirklichkeit, hinter dem gleichgültigen Fluß des Geschehens ein richtunggebendes Ziel erfaßt. Dies Glauben ist ein Jasagen zu den Werten: aber ein Jasagen, das noch jenseits des Gegensatzes von Bejahung und Verneinung steht. Es sind also — und das ist wiederum ein Punkt, der für alles folgende festgehalten werden muß — Bejahung und Verneinung nicht durchaus korrelative Begriffe; vielmehr muß eine vorzeichenlose Urbejahung vorausgesetzt werden, damit die relativen Bejahungen und Verneinungen überhaupt erst möglich werden.

b) Das „Erfassen" der Werte ist aber nur der erste Schritt des Subjekts ins Reich des objektiv Wertvollen. Noch intensiver ist die Objektivierung beim zweiten Schritt: dem Anerkennen von Werten. Denn jetzt wird nicht nur die Bedeutsamkeit des Wertes an sich gesetzt, sondern auch in den daraus folgenden Ansprüchen an das Subjekt und an Subjekte überhaupt bejaht. Oder anders ausgedrückt: das Subjekt setzt den Wert nicht nur als seienden, sondern darüber hinaus als geltenden. Darüber hinaus, nicht etwa im Gegensatz dazu: denn er muß zuvor als seiend geglaubt sein, damit sein Geltungsanspruch Sinn habe.

Digitized by Google

Die Anerkennung des Geltungsanspruches kann sich auf zwei Arten vollziehen. Entweder bleibt das Verhalten im Rein-Geistigen, ist nur eine Vertiefung, eine Ausschöpfung des ebenfalls geistigen Glaubensaktes: dann heißt das wertende Verhalten „Sollen". Das in allen Religionen stets als selbstverständlich angenommene Abhängigkeitsverhältnis des Sollens (insbesondere des sittlichen Sollens) vom Glauben trifft also auch für die Philosophie zu, nur daß hier der Ausgangspunkt nicht ein fertiger (religiöser), sondern ein suchender (metaphysischer) Wertglaube ist.

Es ist nur die selbstverständliche Folge dieser Auffassung, wenn wir die Lehre vom Sollen und damit die ganze Betrachtung über die Normen der Lebensgestaltung erst bringen können, nachdem die metaphysischen Quellen der Normen, also die geglaubten Werte selbst in ihrem Sein und Werden dargelegt worden sind.

Die andere Form der Wertanerkennung bleibt nicht mehr beim Rein-Geistigen stehen; die Konsequenz des Glaubens an die Wertgeltung wird vielmehr bis in die Materie der Wertobjekte selbst hinein verfolgt. Denn in jedem Sollen liegt eine Spannung zwischen Forderung und Verwirklichung; diese Verwirklichung selbst anzugreifen, heißt die Anerkennung durch die Tat vollziehen oder Handeln.

c) Völlig im Gebiet des tätigen Verhaltens bewegt sich der dritte Schritt, die Wertschöpfung. Nun bestimmt das Subjekt nicht nur sein (glaubendes, sollendes, handelndes) Verhältnis zu dem unabhängig von ihm geglaubten Wert, sondern die Existenz der Werte wird abhängig von dem Akt des Subjektes. Hier erst, als Wertschöpfer, gewinnt das Ich seine eigenste volle Wirklichkeit als selbstwertige Person.

Zunächst gehört die biologische Zeugung hierher: mit jedem Kind, das geboren wird, kommt ein neuer Persönlichkeits-Selbstwert in die Welt. Dann gehört hierher das ganze Kulturschaffen: wenn jemand eine Fabrik baut, ein Werk der Kunst oder der Wissenschaft hervorbringt, ja, auch nur bescheiden seine enge Tagesarbeit leistet, so ist das nicht ein beliebiges Gedankenablaufenlassen und Gliederbewegen und Materieverändern, sondern es wird dem bedeutsamen Bestand der Welt ein neuer Teilinhalt hinzugefügt. Aus

Digitized by Google

dem Subjekt löst sich objektiv gewordene Sinnhaftigkeit los, die bisher nicht in der Welt war. Und dies gilt auch, wenn das Tun lediglich auf das eigene Subjekt des Täters gerichtet ist, wenn er sich etwa zu bilden oder sittlich zu vervollkommnen strebt; denn es handelt sich dann nicht um eine bloße Erzeugung beliebiger Gefühle oder Vorstellungen in ihm, sondern seine Persönlichkeit erhält höhere Selbstwertfülle und mehrt damit den objektiven Wertgehalt der Welt.

Auch die Wertschöpfung ist, an sich betrachtet, noch jene Urbejahung, die jenseits der Korrelation von Positiv und Negativ steht. Denn sie bedeutet nichts anderes als: jenen vorzeichenlosen Glauben an die Existenz von Werten in die Hervorbringung dieser Werte umzusetzen. Selbst zerstörendes Tun beruht letzthin auf solchem Glauben; denn auch die Vernichtung von Werten wird doch nur um dessentwillen vollzogen, weil damit irgend ein anderer Wert, an den man glaubt, geschaffen oder umgeschaffen werden soll — und sei es vielleicht nur der Wert des sich selbstherrlich dünkenden Ich.

2. Die Wertschätzung.

Erst auf Grund jener primären Verhaltungsweisen, in welchen Werte absolut gesetzt werden, ist nun das sekundäre Verhalten möglich, das den Wertbeziehungen gilt. Jetzt werden die primär erfaßten, anerkannten oder selbstgeschaffenen Werte zu Bezugszentren gemacht, in Hinblick auf welche nun anderes bewertet wird. Und zwar können wir auch hier drei Schritte unterscheiden.

a) Der erste ist die qualitative Zuordnung („Wertqualifikation"). Das Ich bestimmt die Art der Beziehung, in der ein zu Bewertendes zu einem Bezugskörper steht. Ob ich etwas als „künstlerisch wertvoll" oder „ethisch wertvoll" oder „ökonomisch wertvoll" usw. qualifiziere, ist nicht mehr allein von dem Gegenstand der Bewertung abhängig, sondern von seinem Zusammenhang mit einem primär gewerteten Gegenstand oder Gegenstandsgebiet. Nur weil ich etwas als in sich selbstwertig schlechthin gesetzt habe, kann nun, sekundär, anderes eine bestimmte Werttönung erhalten. Mag dies „Andere" ein Teil des Ersten sein (z. B. eine Form, die „ästhetisch" wertvoll wird als Ausdruck

Digitized by Google

eines primären Wertes), oder mag es zu seinem äußeren Bereich gehören (z. B. eine Sache, die durch ihre Nützlichkeit für den primären Wert einer Person ökonomisch wertvoll wird), stets bewegen wir uns hier schon in sekundären, relativen Wertungsakten.

Die Wertqualifikation geht von allgemeinen Bestimmungen zu spezielleren über. Die allgemeinste beschränkt sich darauf, die Zugehörigkeit zu einer Wertmodalität auszusprechen. Hierher gehören die obigen Beispiele; denn das Ethische, Religiöse, Ästhetische, Ökonomische, Politische, Rechtliche sind Modi, in denen primäre Werte sich sekundär darzustellen vermögen. Innerhalb jedes Modus gibt es nun aber engere Bestimmungen qualitativer Art, so z. B. in der Modalität der ästhetischen Werte: die Kategorien des Stils, der Gestalt, des Gehalts, der Harmonie, der Symmetrie usw. Und entsprechend in den anderen Wertmodis. Diese engeren Kategorien bieten ihrerseits die Voraussetzungen für die beiden anderen Aktweisen des Wertschätzens, sie liefern für diese die Wert-Maßstäbe.

b) Wertquantifikation. — Um nämlich mehrere Bewertungsobjekte untereinander zu vergleichen und ihr Verhältnis zueinander als Wertrangordnung darzustellen, müssen sie zuvor qualitativ bestimmt sein. Die Prädikationen „gleichwertig", „höherwertig", „minderwertig" sind also erst möglich, wenn erstens die Festsetzung der Wertmodalität (z. B. „es handelt sich um ästhetische Werte"), zweitens die Festsetzung des Bewertungsmaßstabes (z. B.: „Stilreinheit") vorangegangen ist. Wenn man demnach erwägt, daß die quantitative Abschätzung von Werten, logisch betrachtet, erst ein tertiäres Verhalten darstellt, so erscheint es fast unbegreiflich, daß es in manchen Werttheorien geradezu zum Grundtypus alles wertenden Verhaltens erhoben werden konnte. Freilich: in der Lebenspraxis spielt ja die Frage der Wertabstufung und Wertäquivalenz eine zentrale Rolle; und die Praxis ist nicht geneigt, die Probleme bis zum letzten zu verfolgen, sondern bleibt mit Vorliebe beim Vorletzten und Vorvorletzten stehen, wenn sich nur recht aufdringlich seine Bedeutung für das Leben erweist. Nur so erklärt es sich, daß wir Werttheorien haben (namentlich in der Nationalökonomie), bei denen die Betrachtung

Digitized by Google

geradezu ausschließlich auf das vergleichende und messende Wertungsverhalten abgestellt ist. Selbst die vorhergehende, ebenfalls doch schon sekundäre Stufe der qualitativen Zuordnung wird übergangen, da man dort von vornherein nur Werte einer Modalität, nämlich die Werte der Bedürfnisbefriedigung kennt und anerkennt. Es ist aber eine der vornehmsten Aufgaben einer allseitigen Wertphilosophie, die Unzulänglichkeit einer solchen Betrachtungsweise aufzuzeigen.

c) Die dritte abgeleitete Form des Wertschätzens stellt eine eigentümliche Verbindung von qualifizierendem und quantifizierendem Verhalten dar, es ist die Wert-Entgegensetzung (= „Wertpolarisation"). Qualitativ betrachtet gibt es ja keine größeren Wertverschiedenheiten als die zwischen gut und schlecht, wahr und falsch, schön und häßlich, nützlich und schädlich usw.; aber zugleich sind diese Gegensätze doch als die äußersten Pole einer Linie aufgefaßt, auf der sie von einem Nullpunkt aus durch entgegengesetzt gerichtete Bewegung erreicht werden. Hier sind wir also bei einer Form der Bejahung angelangt, welche durchaus korrelativ zur Verneinung ist; die Korrelation beider Wertungsrichtungen zueinander aber wird erst möglich durch ihre gemeinsame Relation zu einem anderen vorzeichenlosen Wert, den sie zu verwirklichen oder zu beeinträchtigen bestimmt sind.

Auch hier müssen wir (ähnlich wie bei der Wertquantifikation) jene Werttheorien zurückweisen, welche das korrelative Verhältnis von Ja und Nein im Wertgebiet als etwas Primäres auffassen und daraus Folgerungen für das Verhalten des wertenden Ich zur wertenden Welt ziehen. Wenn die Funktionen des Bejahens und die des Verneinens von Werten durchaus von gleichem Rang wären, dann wäre die Frage sinnvoll, ob dies oder jenes überwiege. Eine Budgetaufstellung erscheint dann möglich; und je nach deren Ergebnis wird nun die Forderung abgeleitet, daß der Mensch die Welt überwiegend bejahen könne oder verneinen müsse. Wir rühren also hier an die Optimismus/Pessimismus-Frage.

Nehmen wir nun selbst an, daß für die korrelative Bejahung und Verneinung eine solche Gesamtquantifikation und Polarisation möglich wäre (was in Wahrheit nicht möglich ist), so bleibt doch

Digitized by Google

die Rechnung im Ansatz falsch. Denn jene Urbejahung, die vor aller korrelativen Bejahung und Verneinung von Werten stehen muß, ist dabei vergessen worden. Der Glaube, daß Werte sind, ist nicht zu erschüttern durch irgend welche Feststellungen darüber, ob die zu diesen Werten in Beziehung stehenden Veranstaltungen der Welt vorwiegend in positivem oder in negativem Sinne funktionieren. Auch der stärkste Pessimismus, der die Leiden und Sünden und Zweckwidrigkeiten aufs intensivste erlebt, kann doch nur diese Seiten des Seins, nicht aber das Sein schlechthin verwerfen. Vielmehr glaubt er mit Inbrunst an die positive Existenz von Werten, zu denen hin man aus jenen Verstrickungen erlöst werden muß. Durch den, keinem Pessimismus fehlenden, Erlösungsbegriff ist wieder die Urbejahung der Werte zurückgewonnen; und so gilt es, daß jegliches Wertverhalten, als Totalität betrachtet, Optimismus sein muß. Denn ohne die absolute Setzung von Werten gibt es auch kein relatives Bewerten, mithin auch kein pessimistisches.

II. Die Werte.

1. Die Grundtypen der Werte: Selbstwert, Strahlwert, Dienstwert.

Der objektive Pol der Wertsphäre wird durch den apriorischen Glaubenssatz gekennzeichnet: Es gibt Werte.

Was bedeutet dieser Satz?

Eine Definition des Wertbegriffes ist nicht möglich; denn es gibt keinen anderen elementareren Begriff, auf den er zurückgeführt werden könnte. Wohl aber kann man auf Umwegen versuchen den Begriff zu klären[1]); wir haben dazu bereits Ansätze gemacht, indem wir „Wert" als Bedeutungsakzent, als Sinngehalt hinstellten. Darin ist die grundsätzlich wichtige Feststellung enthalten, daß „Wert" ein attributiver Begriff ist. „Wert" ist nicht selber eine Substanz, für sich bestehend, sondern haftet an irgend etwas, ist Merkmal von irgend etwas. Das „Irgend-Etwas" heiße der Wertträger. Jede substantivische Verwendung des Ausdrucks „Wert" ist nur eine uneigentliche: man kann in strengem Sinne nicht sagen: dies oder das ist ein Wert — sondern: es hat einen Wert, ist werthaft.

[1]) Die Phänomenologie spricht dann von Deskription des Wesengehalts.

Digitized by Google

Diese Feststellung ist nicht etwa nur formaler, sprachlich-logischer Natur, sondern sie bestimmt die inhaltliche Fassung der Wertkategorie. Wir treten mit ihr in Gegensatz zu einer stark hervortretenden Neigung der modernen Wertphilosophie, den Wert und die Werte zu substantialisieren: als ob sie selber — als Werte — selbständige Existenz besäßen, als ob ihnen — als Werten — geltungerzeugende Potenz zukäme, als ob sie gar nicht irgendwelcher Substrate bedürften, an denen sie hangen.

Der Begriff des „Wertträgers" muß hier in denkbar allgemeinster Form genommen werden, als etwas, das im Verhältnis zum Wertattribut Substratcharakter hat, ohne daß seine absolute Substantialität dadurch gefordert würde. Wertträger können also Gebilde sein, die eine selbständige, objektiv aufweisbare Existenz besitzen (ein Kunstwerk, ein Mensch, eine Nation, eine Fabrik, ein Kulturgebiet, das Geld); er kann aber auch etwas sein, was selbst nur Akzidens ist und auf eine andere Entität hinweist: so wenn wir von dem Wert einer Tugend oder von dem der Macht oder von dem des technischen Fortschrittes sprechen. Alle diese Grundlagen möglicher Bedeutungsakzente seien zunächst noch unterschiedslos als „Wertträger" bezeichnet.

Aber sehr bald drängt sich doch die Notwendigkeit einer Scheidung auf. Denn Wert ist Bedeutungsakzent; Bedeutung aber ist ein Relationsbegriff; ein A hat Bedeutung für ein B; dies B verleiht erst dem A Bedeutung, es bildet den Bezugskörper, auf den hin sich erst die Werteigenschaft des A orientiert. Dies B heiße das „Wertziel". So ist Geld ein Wertträger; es wird aber dazu erst durch die Beziehung auf den individuellen Vorteil, auf die nationale Wirtschaft, auf die allgemein menschliche Wohlfahrt. Das sind die Wertziele, die die Münzen und Papierscheine erst mit Bedeutungsakzent versehen. Freilich: wären diese eben genannten Zielpunkte der Wertbeziehung selber jeglicher „Bedeutung" bar, dann wäre es unmöglich, daß anderes durch sie Bedeutung erhielte; nur weil der individuelle Vorteil, die nationale Wirtschaft und die allgemein menschliche Wohlfahrt selbst Wertbetonung haben, können sie das Geld, das ihnen dient, seinerseits wertbetont machen. Mit anderen Worten: die Wertziele müssen selbst ebenfalls Wertträger sein.

Digitized by Google

Aber hier entsteht ein scheinbarer Widersinn. Wenn B Wertziel für den Wertträger A, jedoch seinerseits auch Wertträger ist, dann muß es ein weiteres Wertziel C geben, von dem B seine Wertbedeutung erhält. So geht die Verschiebung des Ansatzpunktes ins Unendliche; und nirgends kommt der Wert tatsächlich zustande, weil seine Rechtfertigung erst von der nächsten Stufe erwartet wird, die wiederum auf eine weitere verweist. Aus diesem absoluten Relativismus, der im Wert immer nur die „Bedeutung für anderes" sieht — wobei dieses andere aber nie erreichbar ist —, gibt es nur eine Möglichkeit des Ausweges: die volle Identifikation von Wertträger und Wertziel. Auch dann bleibt die Bedeutungsbeziehung bestehen, aber sie ist nicht mehr transient, sondern immanent. Dort wo ein Wertträger Bedeutung hat für sich selbst, und damit zu seinem eigenen Wertziel wird, dort hat die Reihe einen Schlußpunkt: wir bezeichnen ihn als „Selbstwert". Selbstwert im Objektsinne ist also die in sich ruhende Bedeutung; der in sich Erfüllung suchende und findende Sinn[1]).

Der Begriff des Selbstwertes begegnet uns hier nicht zum erstenmal (s. S. 35); es ist also ein doppelter Ursprung des Selbstwertbegriffs, oder — noch vorsichtiger gesprochen — es sind zwei Selbstwertbegriffe festzustellen.

Der Selbstwert, den wir dem Ich als dem Subjekt des Wertens zuschreiben müssen, und der Selbstwert, den wir einem Nicht-Ich (oder vielen Nicht-Ichen) als dem Ursprungsort objektiver Wertbeziehungen beilegen, sind zunächst zwei ganz verschiedene Begriffe. Aber beide sind gleich glaubensnotwendig, denn sie gehen aus den beiden Ästen des werttheoretischen Apriori hervor. Sowohl die Subjekttätigkeit des Wertens wie die Objektbeschaffenheit des Wertseins hat Selbstwerte zur Voraussetzung. Es scheint nun zunächst, als ob beide in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen; denn die Postulierung objektiver Selbstwerte bedeutet ja, daß die Wertbeschaffenheit der Objekte nicht vom Ich her bestimmt wird. Der jeder Wertungstätigkeit immanente Zug zur Objektivation hat hier bis zur denkbar schärfsten Ablösung des Objektes vom Subjekt geführt: das Werten schaltet seinen sub-

[1]) Auch hier müssen unzulängliche Umschreibungen für das nicht mehr Ausdrückbare eintreten.

Digitized by Google

jektiven Ursprung aus, um die In-sich-Wertigkeit des objektiven Seins in möglichster Reinheit darzustellen. Der so objektivierte Selbstwert steht und fällt dann nicht mehr mit dem wertenden Subjekt; er muß auch in einer Welt Existenz haben, in der es das wertende Subjekt und überhaupt irgend ein wertendes Subjekt nicht mehr gäbe.

Die hier entwickelte Spannung zwischen dem Ich-Selbstwert und den Welt-Selbstwerten wird sich nun gerade für den positiven Ausbau der Wertphilosophie als höchst fruchtbar erweisen; denn sie fordert zu ihrer Überwindung eine ganz bestimmte metaphysische Überzeugung vom Wesen der Selbstwerte und von ihrem Verhältnis zueinander — welche im nächsten Kapitel zu entwickeln sein wird.

Von Selbstwerten aus kann alles andere, Nicht-Selbstwertige Wertbetonung empfangen; wir sprechen dann von abgeleitetem (geliehenem) Wert oder „Fremdwert". Innerhalb der abgeleiteten Werte haben wir noch einmal eine Scheidung vorzunehmen. Voraussetzung hierfür ist, daß der Selbstwertträger nicht als absolut einfach und nicht als absolut starr gedacht wird.

Ist der Selbstwertträger nämlich nicht absolut einfach, sondern ein Ganzes, welches eine Fülle von Momenten in sich schließt — seien es reale Teile, Merkmale, Daseinsphasen, Ausdrucksweisen, Betätigungsgebiete — dann ist jedes Moment an dem Selbstwert des Ganzen beteiligt und wird so zum Wertträger, ohne doch für sich selbstwertig zu sein. Das selbstwertige Ganze strahlt seinen Wert über auf alles zu ihm gehörige: daher möge diese Art des abgeleiteten Wertes „Strahlwert" heißen.

Ist ferner der Selbstwertträger nicht absolut starr, dann gibt es in ihm eine Bewegung zu den ihm zugehörigen Momenten hin, er wird zu einer Totalität von Zwecken, deren Verwirklichung der Mittel bedarf. Der als Mittel dienende Tatbestand — sei es ein Gegenstand, ein Vorgang, eine Kraft oder was auch immer — erhält durch Art und Grad des Beitrags, den er jenem Teilzweck leistet, eine Wertbetonung; der ihm so geliehene Wert ist „Dienstwert" oder „Sachwert".

Wir kommen somit zu einer Dreigliederung der Werte in

Digitized by Google

Selbstwerte, Strahlwerte und Dienstwerte, die für unsere ganze weitere axiologische Betrachtung den entscheidenden Orientierungsgesichtspunkt abgeben wird. Während die Zweiteilung von unableitbaren und abgeleiteten Werten der Wertphilosophie schon lange bekannt war, ist die nochmalige Scheidung der Nicht-Selbstwerte in Strahlwerte und Dienstwerte früher nicht mit Entschiedenheit vollzogen worden. Man hat die abgeleiteten Werte dann meist als „Dienst"-werte (Sachwerte, Nützlichkeitswerte) angesehen, die lediglich in ihrer Gegensätzlichkeit zu den Urwerten verstanden wurden; und eine große Reihe von fundamentalen Tatbeständen der Wertsphäre konnte dadurch nicht ihre angemessene Einordnung finden. Nunmehr ist in dem Begriff des Strahlwertes ein dritter Typus festgestellt worden, welcher vieles, was man früher entweder als selbstwertig oder als bloß dienstwertig ansah, in seinen Bereich aufnimmt. Der Strahlwert ist ein wirkliches Mittelglied; ist er einerseits der direkte Niederschlag des Selbstwertes nach einer bestimmten Seite hin, so kann er andererseits, eben durch seinen partikularen Charakter, auch zum direkten Beziehungspunkt für die Dienstbedeutung anderer Wertträger werden.

Auch diese, hier zunächst nur ganz abstrakt hinzustellenden Behauptungen können erst durch die folgende Wertmetaphysik ihre Rechtfertigung und inhaltliche Bestimmung erhalten. Ähnlich muß es mit den folgenden Ausführungen dieses Kapitels gehen; sie alle haben nur den Zweck, eine erste und vorbereitende Verständigung über die anzuwendenden Kategorien und zu berücksichtigenden Gesichtspunkte zu geben. Der positiv aufbauende Teil der Wertphilosophie hebt erst mit dem dritten Kapitel an.

2. Absolutheit und Relativität der Werte.

Der relativistische Zug unserer Zeit hat sich mit besonderem Eifer der Wertsphäre bemächtigt. Man hat mit Scharfblick alle jene Erscheinungen studiert, welche die Vieldeutigkeit, die Wandelbarkeit, die bloße Standpunktsbegrenztheit der Werte betreffen, und hat oft daraus geschlossen, daß im Wertbereich überhaupt nichts Absolutes bestehen könne.

Digitized by Google

Nun ist ja ein solch absoluter Relativismus ein Widerspruch in sich selbst. Wir haben schon oben am Relationsbegriff des Wertes gesehen, wie er absolute Wertträger als notwendige Anknüpfungspunkte fordert. In der Tat müssen wir die Selbstwerte „absolut" setzen in dem einzig möglichen Sinn, daß sie nicht, um überhaupt erst werthaltig zu werden, außerhalb ihrer selbst eine Anleihe machen müssen, sondern in sich Ausgangs- und Zielpunkt von Wertbedeutung sind.

Diese Absolutheit dürfen wir nun allerdings nicht ohne weiteres identisch setzen mit Allgemeinheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Zeitlosigkeit. Darüber kann nur die von der Metaphysik zu gebende inhaltliche Bestimmung der absolut gesetzten Selbstwerte entscheiden, ob ihnen die eben genannten Merkmale oder die entgegengesetzten — Singularität, Begrenzung, Entwicklung — zuzuschreiben seien. Es ist also Veränderung von Werten an sich noch kein Zeichen für ihre Relativität; sie kann möglicherweise auch im Absoluten ablaufen.

Relativ sind dagegen alle Wertbedeutungen, die den Fremdwerten (Strahlwerten und Dienstwerten) zukommen, gleichgültig, ob sie stabil oder veränderlich sind. Und um nun die Wichtigkeit dieser Relativität ganz zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß ein und derselbe Wertträger in unbestimmt vielen abgeleiteten Wertbeziehungen zu den verschiedensten anderen Wertträgern stehen kann, so daß er — je nach isolierender Heraushebung dieser oder jener Beziehung — einen anderen Fremdwert erhalten muß. Ein bestimmtes Geldstück z. B. hat einen anderen Wert für den Käufer, dem es zum Austauch gegen ein Gebrauchsgut dient, als für den Jüngling, dessen erstes selbsterarbeitetes Verdienst es ist, und dem es damit zu einem individuellen Erinnerungsmal (also zum Strahlwert) wird. Wieder anders ist der Wert des Geldstücks für den Staat als eines Bestandteils des Nationalvermögens, anders für den Münzensammler, der das Jahr der Prägung bewertet, anders für den Goldschmied, für den lediglich der Gehalt an reinem Gold Bedeutung hat. Die Relativität bekundet sich hier also als Vieldeutigkeit des Wertes; und der Vieldeutigkeit unterliegen die Werte aller Wertträger, auch der Selbstwertträger (mit Ausnahme der Gottheit); denn es gibt

Digitized by Google

keinen endlichen Selbstwertträger, der nur Selbstwert, nicht zugleich auch Fremdwert in bezug auf andere Selbstwertträger besäße[1]).

Die Mehrheit der Wertbeziehungen kann aber bei einem Wertträger nicht nur im Nebeneinander, sondern auch im Nacheinander bestehen; dann sprechen wir von der Heterogonie der Werte. Bezeichnung und Begriff sind jenem Prinzip verwandt, das Wundt als „Heterogonie der Zwecke" aufgestellt hat. Der Wert eines Gegenstandes oder Vorgangs A sei zunächst ein Sachwert im Dienste des Selbstwertes X; so kann A, wenn X aufhört zu existieren, oder wenn der durch A bediente Zweck des X befriedigt ist, entweder seinen Wert einbüßen oder aber eine in ihm ursprünglich nicht vorhandene Bedeutung für einen anderen Selbstwert Y gewinnen und damit einen Dienstwert von anderer Art und anderer Höhe erhalten. Oder: ein Wert, der ursprünglich Strahlwert war, kann zum bloßen Sachwert erniedrigt, umgekehrt ein ursprünglicher Sachwert zum Strahlwert, ja zum Selbstwert gewandelt werden.

Vieldeutigkeit und Heterogonie zeigen die Relativität der Werte im Qualitativen. Es gibt aber auch eine quantitative Wertrelativität, und damit stoßen wir nochmals auf die Probleme der Wertrangordung, des Wertmaßes und der Wertpolarität. Wir haben schon oben von den rangierenden, messenden und entgegensetzenden Wertungsakten des Subjekts gesprochen (S. 39); jetzt haben wir die Objektseite der Frage zu behandeln.

Die Relation, auf der die Quantität von Werten beruht, ist eine dreigliedrige: zwei Tatbestände treten in Beziehung zueinander nur durch ihre gemeinsame Beziehung zu einem dritten. Das „Tertium comparationis" ist ihnen gegenüber logisch stets das Primum. Es ist das qualitative, selbst nicht quantifizierte Maß- und Rang-Prinzip. Seine Identität erst ermöglicht, daß zwei oder mehrere zu ihm in Beziehung stehende Tatbestände verschiedene Bedeutungsgrade und gleiche oder entgegengesetzte Bedeutungsrichtungen gewinnen können.

Damit wenden wir uns also gegen alle jene Auffassungen,

---

[1]) Nur wenn es uns gelingen sollte, die Wertbestimmungen eines Wertträgers nicht auf den einen oder anderen Wert, zu dem er in Beziehung steht, abzustellen, sondern seine Beziehung zur Gesamtheit des Wertkosmos zu erfassen, ist die Vieldeutigkeit seines Wertes überwunden.

Digitized by Google

welche eine Stufenleiter von Werten schlechthin annehmen. Die Rangrelation würde hiernach nur eine zweigliedrige sein; in der Zueinanderordnung von nur zwei Wert-Tatbeständen soll schon immanent ihr Mehr- oder Minder-Wertsein enthalten sein. Diese Meinung tritt in zwei selbst sehr verschiedenwertigen Höhenlagen auf.

Der eine Standpunkt vernachlässigt einfach jenes der Rangordnung zugrunde liegendes Rangprinzip, weil es als „selbstverständlich" nicht weiter der Beachtung und Erwähnung gewürdigt wird. So sind innerhalb einer künstlerischen Schule oder einer religiösen Sekte die Voraussetzungen, nach denen verschiedene Schönheitsgrade von Kunstwerken oder verschiedene Frömmigkeitsgrade von Menschen eingeschätzt werden, so weit mechanisiert, daß die bewerteten Tatbestände selbst einen bestimmten Schönheits-(Frömmigkeits-)grad wie eine absolute Eigenschaft in sich zu tragen scheinen. Ebenso wird oft in wirtschafts-axiologischen Betrachtungen das „maß"-gebende Prinzip der Bedürfnisbefriedigung als so über alle Diskussion erhaben vorausgesetzt, daß man den hierauf bezogenen Wertgrad für den allein vorhandenen und objektiv gegebenen „Wert" des Gegenstandes ansieht. — Derartige Auffassungen sind typische Beispiele für das, was wir oben falschen Dogmatismus nannten; denn wo noch etwas philosophisch verständlich gemacht werden kann, darf man nicht die Selbstverständlichkeit vorschieben.

Bedeutsamer ist die Behauptung von der unmittelbaren Rangbetontheit von Werten dort, wo ihre Unableitbarkeit ausdrücklich als philosophische These ausgesprochen wird (Scheler). Es gibt hiernach Wertpaare, zwischen denen das Verhältnis von Vorzug und Rückstand der phänomenologischen Wesensschau mit unmittelbarer Evidenz gegeben sein soll, so daß jede weitere Frage, worauf dieses „Mehr-Weniger" der Werte beruhe, sinnlos sei. So seien die ethischen Werte wesensmäßig in sich höher als die Nützlichkeitswerte, religiöse Werte höher als ethische.

Man versteht wohl das Bedürfnis nach einer solchen unmittelbaren und schlechthinnigen Stabilisierung des Wertranges im Absoluten; denn der Glaube an eine Wertordnung erscheint als der Ariadnefaden, der den nach Weltanschauung und Lebensgestaltung

Digitized by Google

suchenden Menschen durch das Labyrinth der Wertforderungen und Konflikte hindurchführt.

Und dennoch muß dieser Versuch abgewiesen werden. Absolut genommen ist etwas Werthaltiges da (d. h. der Wert hat eine qualitativ bestimmte Existenz), aber er ist nicht so und so hochgradig oder tiefgradig da. Absolut genommen sind die zwei Glieder eines Wertpaares verschieden voneinander, aber nicht höher oder minder im Range. Es liegt im Wesen des „Ranges", daß er nur durch die gemeinsame Bezogenheit auf ein, den zu rangierenden Werten übergeordnetes, Prinzip zustande kommt.

Es ergibt sich hieraus, daß für alle Aufstellungen von Wertrangordnungen folgende objektive Voraussetzungen bestimmt werden müssen: 1. der Werttypus der zu rangierenden Werte (ob Selbstwerte, Strahlwerte, Dienstwerte); 2. das rangschaffende Prinzip; 3. der Gesichtspunkt, unter dem die Werte in vergleichbarer Weise auf das Prinzip bezogen werden können (das „Kriterium" der Rangordnung).

Nun sind Prinzip und Kriterium — und damit der gesamte Sinn der Rangordnung — für jeden der drei Typen verschieden.

Selbstwerte können nur rangiert werden durch gemeinsame Bezugnahme auf das Prinzip des Wertkosmos (des Inbegriffs aller Selbstwerte) und nach dem Kriterium der Selbstwertfülle.

Strahlwerte bilden eine Rangordnung in bezug auf den einzelnen Selbstwert, zu dem sie gehören und nach dem Kriterium der Wesensnähe.

Für Dienstwerte endlich bildet ein anderer abgeleiteter Teilwert den Maßstab (das Prinzip) der Ordnung; das Kriterium der Mehr- und Minderwertigkeit ist der Nutzgrad.

Diese Besonderheiten können erst später verständlich gemacht werden, wenn jeder Werttypus für sich behandelt wird. Nur das eine war schon hier zu betonen, daß es einen allgemeinen für alle Werte gleichmäßig geltenden Sinn der Wertrangordnung nicht gibt. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn man die beiden extremen Werttypen betrachtet.

Selbstwerte sind rangierbar nur auf Grund einer metaphysischen Paradoxie: sie, die selbst Absoluta sind, werden gemeinsam auf ein Absolutissimum bezogen, ohne aber ihrer eigenen

Digitized by Google

Absolutheit hierbei verlustig zu gehen. Sach- oder Dienstwerte dagegen sind vergleichbar wegen ihrer bloßen Relativität. Bei ihnen verblaßt die Rangordnung, die doch noch immer die Qualitätsunterschiede der Vergleichsobjekte bestehen ließ, zu einer rein quantitativen Stufenreihe; und die Geltung des reinen Maßgesichtspunktes wird um so despotischer, je mittelbarer, den Selbstwerten ferner, die Sachwerte sind.

3. Kulturphilosophische Beziehungen der Werte.

Man wird mit einer gewissen Verwunderung bemerkt haben, daß diejenige Gliederung der Wertphilosophie, die sonst fast überall als Leitmotiv gewählt zu werden pflegt, hier in den Hintergrund zu treten scheint. Es ist die Einteilung nach den kulturellen Wertkreisen: Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Recht, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft usw. Mit voller Absicht werden diese Abgrenzungen von uns zu sekundären herabgedrückt; denn sie beruhen auf ganz speziellen und noch dazu mehrfach ineinander verschlungenen Motiven, die erst auf Grund einer nach ganz anderen Gesichtspunkten orientierten Wertmetaphysik entwirrt werden können. Die drei Hauptmotive sind: das objektive Kultur-Motiv, das Verhaltens-Motiv, das Ideen-Motiv.

a) Das objektive Kultur-Motiv. — Die Menschheit hat als Bereich ihres Lebens einen Bestand von Gütern entwickelt, die eine von den Einzelindividuen unabhängige objektive Existenz gewonnen haben, ja auch das Leben der Gemeinschaften, aus denen sie entsprangen, überdauern können. In diesem Kulturbestand grenzen sich nun durch eine innere Zugehörigkeit der Formen und Inhalte gewisse Gebiete gegeneinander ab, die wir mit den obengenannten Ausdrücken bezeichnen. Allerdings ist, rein empirisch betrachtet, diese Abgrenzung eine sehr unvollkommene: es gibt nirgend eine Kunst, die in ihrem ganzen Umkreis nichts als Kunst wäre, vielmehr ist sie hier mit Moral, dort mit Kult, an dritter Stelle mit Belehrung, an vierter mit Wirtschaft usw. unauflöslich verquickt. Und Entsprechendes gilt für jede andere Kultursphäre. Ja, dem historischen Blick eröffnet sich sogar als ursprüngliche Form der Kultur eine Einheit, in der jene Gebiete noch

Digitized by Google

völlig ungeschieden enthalten sind: einem primitiven Stamme ist sein Lebensbereich zugleich Kult, Magie, Kunst, Sittlichkeit und Erkenntnis, Gesellschaftsformung und Wirtschaft. Auf entwickelteren Kulturstufen ist allerdings zum mindesten der Schwerpunkt jedes Gebietes von dem jedes anderen mehr oder minder deutlich unterschieden. Und die immer weiter fortschreitende Kulturdifferenzierung führte dazu, daß sowohl in der praktischen Betätigung wie in der theoretischen Betrachtung eine Isolierung notwendig wurde. So wurde, um bei unserem Beispiel zu bleiben, die „Kunst" zur Angelegenheit besonderer Berufe, zur Aufgabe staatlicher, nationaler, menschheitlicher Pflege, zum Gegenstand einer besonderen Geschichte und zum Problem einer eigenen Theorie (Kunstwissenschaft, Ästhetik).

Aus diesem Grunde ist für den, der Kultur-Philosophie treiben will, der Ausgang von den Kultur-Gebieten angemessen. Sie gewähren ihm die empirische Handhabe für die notwendige Vereinfachung seiner Problemstellung. Um „Kultur" geistig zu bewältigen, muß er zunächst die leitenden Züge, die in ihr walten, aus dem Chaos des tatsächlichen Kulturbestandes herauslösen, und solche Leitlinien sind in den — wenn auch unscharfen — Gliederungen der Kulturgebiete vorgezeichnet. Hierbei drängt sich auch auf — und das gehört speziell in unseren Zusammenhang —, daß in jedem der Gebiete typische Wertformen und Wertträger vorwalten, so daß auch — noch immer innerhalb der Kultur-Empirie — besondere sittliche, künstleriche, religiöse usw. Werttatbestände zu verzeichnen sind.

b) Das Verhaltens-Motiv. — Mit dem Motiv der objektkulturellen Empirie begegnet sich das einer psychologischen Empirie. Denn der einzelne lebendige Mensch findet sich ja jenen großen Kulturgebieten gegenüber, die in ihrer Gesamtheit seine Umwelt und seinen Lebensbereich ausmachen; und in Wechselwirkung mit ihnen gestaltet er sein Leben, das sich nun auch typische, jenen Gebieten entsprechende, Verhaltungsweisen herausbildet. Für diese gilt das gleiche, wie oben für die objektiven Wertkreise: sie sind in Wirklichkeit nicht rein und unvermischt. In das ästhetische Verhalten gehen auch ethische Stellungnahmen, lehrhafte

Digitized by Google

Tendenzen, wirtschaftliche Bestrebungen mit ein usw. Dennoch läßt sich hier wie dort in einem typisierenden Verfahren das Kennzeichnende der Verhaltungsweisen herausarbeiten, die jedem (isoliert gedachten) Kulturgebiet zugeordnet sind, und zwar jeweilig in den Formen der Rezeptivität und der Produktivität (ästhetisches Genießen und Schaffen; sittliches Urteilen und Tun; wissenschaftliches Aufnehmen und Weiterforschen usw.). Eine folgerechte Durchführung dieser Zuordnungen würde zu einer kulturwissenschaftlichen Psychologie führen, wie sie neuerdings Spranger versucht; er wendet die genannte Gliederung sogar nicht nur auf die Verhaltungsweisen, sondern auf die dauernden Dispositionsgrundlagen der Menschen an und unterscheidet daraufhin „Lebensformen" typisch intellektueller, ästhetischer, sozialer, politischer, ökonomischer und religiöser Art. — Schließlich besteht auch darin eine Parallele zu der objektivierenden Kulturbetrachtung, daß die psychologische Empirie es ebenfalls mit Wertbeziehungen zu tun hat; denn das Verhalten des Menschen zu den objektiven Kulturwerten besteht in „Wertungsrichtungen", die genaue Untersuchung fordern und verdienen.

c) Das Ideen-Motiv. — Der rein empirische Charakter der genannten Gliederungsmotive würde aber nie zu einer Wertphilosophie führen. Man würde in einer Deskription der Kulturgebiete und der in ihnen vorhandenen Werttatbestände und Wertungsrichtungen steckenbleiben, aber nicht den Sinn der Kultur und ihrer Gebiete und die Aufgaben des Menschen in ihr bestimmen können. Ja, man würde sogar nicht einmal jene Deskription leisten können, weil der Gesichtspunkt fehlt, nach welchem die Werte als Werte und die Wertungen als Wertungen aus dem Wust der bloßen Tatsachen herausgeholt werden könnten. Somit verlangt jede Kulturbetrachtung regulative Gesichtspunkte, die im Verhältnis zu den objektiven und subjektiven Tatsachen apriori sind. Diese regulativen Gesichtspunkte sind nur möglich in der Form von Ideen, die zugleich abstrakt (allgemein) und geltend sind und die sowohl dazu dienen, die einzelnen Wertkreise der Kultur begrifflich abzustecken, wie den ihnen innewohnenden Forderungscharakter zu rechtfertigen.

Digitized by Google

Hier entstehen also jene Wert-Qualitäten, von denen oben schon einmal die Rede war, und zwar in den beiden dort schon erwähnten Formen der Wert-Modi und Wert-Maßstäbe. Die Ideen des Guten, der Wahrheit, der Schönheit, des Rechts, der Heiligkeit, der Gemeinschaft, der Wohlfahrt sind nun die eigentlichen Angelpunkte der kulturwissenschaftlichen Betrachtung; engere Ideen (z. B. des Stils, der Form im Ästhetischen, der Pflicht, der Freiheit im Ethischen, der Sühne und der Gerechtigkeit im Recht usw.) schließen sich an.

Nun ist es nicht zu bezweifeln, daß in der Tat die empirischen (objektiven und subjektiven) Tatbestände der Kultur solcher regulativen Ideen bedürfen, um überhaupt als Gegenstände der isolierenden theoretischen Betrachtung und praktischen Bearbeitung möglich zu werden; und eine rein erkenntnis-theoretische Aufgabe würde mit dem Nachweis dieser apriorischen Leitideen erschöpft sein. Aber wir stehen nun vor der folgenden Alternative.

Erste Möglichkeit: Wir begnügen uns mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung; dann sollen für das Faktum des objektiven Kulturgebiets (bzw. des subjektiven Verhaltensgebietes) die apriorischen Bedingungen aufgesucht werden. Die Frage lautet dann: Wie ist das Faktum der Sittlichkeit möglich? Und die Antwort besteht in der Aufweisung der Kategorien und Grundsätze alles sittlichen Urteilens, Forderns und Handelns . . . und ebenso auf den anderen Gebieten. M. a. W.: die subjektiven und objektiven Kulturfakta bilden auch jetzt noch den Ausgangspunkt, und über sie hinaus führt keinerlei Brücke zu allgemeinen Weltzusammenhängen. Die einzelnen regulativen Ideen, welche jene Kulturfakta möglich machen, schweben als Letztheiten in einem luftleeren Raum; sie sind zwar imstande, nach unten (zu den empirischen Kulturgebieten) hin richtunggebend zu wirken, aber nach oben (zu einer allgemeinen Welt- und Wertanschauung) hin fehlt der Anschluß. Und so erleben wir es in der Tat gerade in unseren Zeiten, daß die kulturell orientierten Wertphilosophien sich begnügen mit der Aneinanderreihung letzter Wertideen, die den einzelnen Kulturgebieten zugeordnet sind. Es werden dann der Reihe nach die intellektuellen, ästhetischen, ethischen, religiösen Wertideen — und zwar stets in ihrer prinzipiellen regula-

Digitized by Google

tiven Bedeutung — durchgesprochen; aber welches Verhältnis nun diese Wertideen zueinander, zum einheitlichen Weltbild und zur Lebensanschauung haben, steht außerhalb der Fragemöglichkeit.

Eine solche rein erkenntnistheoretische Einstellung zu den kulturellen Wertkreisen, die von dem absoluten Respekt vor ihrer Faktizität beherrscht ist, kann im eigentlichen Sinne als Wertphilosophie nicht angesehen werden.

Zweite Möglichkeit: Man sieht in den Wertideen mehr als bloß regulative Prinzipien, macht sie vielmehr zu konstitutiven Grundlagen jener Wertgebiete; d. h. man deutet sie metaphysisch. Die Wertideen erhalten nun den Charakter letzter seiender Selbstwerte: die Idee des Guten ist das regierende Prinzip, nicht nur der Wertordnung, sondern auch der Weltordnung; die Idee der Religion ist das vorstellende Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; die Idee der Freiheit wird zur Gottheit erhoben. Eine solche Auffassung ist echte Metaphysik; sie hat den Mut zu der Konsequenz, zwischen dem, was als letzter Wert gilt und dem wahren Sein eine Identität zu postulieren. Und es ist kein Zufall, daß alle großen Systematiker von Plato bis Hegel diese metaphysiche Hypostase der Wertideen vollzogen haben. Eine solche Metaphysik vermag auch die auf den Thron erhobene Idee schöpferich in Normen der Lebensgestaltung umzudeuten.

Über die Ideen-Metaphysik als Glaubensinhalt kann erst in dem Kapitel von den Selbstwerten gesprochen werden; hier aber muß nun wieder auf ihr Verhältnis zu den Kulturgebieten zurückgegriffen werden. Da die Wertideen ursprünglich auf das Faktum der Kulturgebiete bezogen sind, ist die Hypostase jener Ideen zugleich eine Hypostase jener Kulturgebiete: werden die Ideen der Kunst (oder des Schönen), der Religion (oder des Heiligen), der Sittlichkeit (oder des Guten) metaphysich gewertet, so bedeutet dies eine Anthropozentrik, die als Grundprinzip der gesamten Wertlehre unerträglich ist. Die Menschheit und die Einzelmenschen haben die Kulturgebiete gerade in jener Abgrenzung der Gebiete Sittlichkeit, Kunst usw. hervorgebracht — und nun sollen die leitenden Ideen dieser menschlich bedingten Gebiete die Werthegemonie der Welt beanspruchen!

Dies ist für die vorliegende Untersuchung der entscheidende

Digitized by Google

Grund dafür, die Wertphilosophie nicht primär nach kulturellen Wertkreisen zu gliedern. Eine Wertmetaphysik, die nicht anthropozentrisch gefesselt bleiben will, muß von solchen Kategorien ausgehen, die unabhängig von menschlichen Kulturabgrenzungen die ganze Welt der objektiven Werte beherrschen; das sind die Kategorien des Selbstwertes, des Strahlwertes und des Dienstwertes. Das werden ferner die Kategorien der Person, der Hierarchie, der Allperson, der Introzeption, der Selbstwertfülle sein. Sie sind überall anwendbar, wo es Werte gibt, auch auf diejenigen, welche die Menschheit und den Einzelmenschen betreffen. In dieser anthropozentrischen Anwendung werden sie ihre ganz besondere Ausprägung erfahren und hier nun auch an den verschiedensten Stellen die besonderen Wertkategorien der Kunst, der Religion und der anderen Kulturgebiete als Strahlwerte unter sich befassen.

Das Prinzip des Wertes ist unendlich viel weiter, als das der menschlichen Kultur und ihrer Gebiete, und deshalb ist Wertmetaphysik auch etwas durchaus anderes als Kulturphilosophie. Die Wertmetaphysik muß so gefaßt sein, daß sie in die Ebene menschlicher Kulturproblematik projiziert werden kann, aber sie darf nicht von vornherein selbst in dieser Projektionsebene wurzeln, sondern muß eine höhere Dimensionalität besitzen.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der Selbstwert.

Wir können nunmehr von den vorbereitenden Betrachtungen zur metaphysischen Grundfrage der Werttheorie übergehen; denn „Selbstwert" ist die letzte Wertkategorie, auf welche sowohl alle Wertungen des Subjekts, wie alle Werte der Objekte weisen. „Selbstwert" ist zugleich die Kategorie, welche die Verbindung bildet zwischen dem Wertglauben und dem Seinsglauben. Selbstwertig sein heißt, so fanden wir, In-sich-Bedeutung-haben; in sich Bedeutung haben aber kann nur, was in sich ist. Die Frage nach dem wahren Selbstwert ist also zugleich die Frage nach dem wahren Sein; die Wertphilosophie wird, an dieser metaphysischen Verknüpfungsstelle, zu einer Philosophie vom Sinn des Seins.

Wir haben nun zu zeigen, daß und wie die metaphysische Überzeugung des Personalismus zur Grundlage der Bedeutungs- und Wertphilosophie zu machen ist. Hierbei können natürlich die in den beiden ersten Bänden des Gesamtwerkes durchgeführten Betrachtungen über den Personbegriff nicht wiederholt werden; sie werden hier nur in derjenigen Wendung aufzunehmen sein, welche unmittelbar mit dem Selbstwertproblem zusammenhängt. Wohl aber werden wir andere metaphysische Wertansichten durchzusprechen haben, um durch ihre Kritik zur eigenen Position vorzudringen.

I. Das Anzahlproblem.

Wir nehmen zuerst zu der Frage Stellung, ob „Selbstwert" nur in der Einzahl oder in der Mehrfachheit vorkommen kann und ob, wenn das zweite zutrifft, dennoch in dieser Vielfältigkeit ein einheitliches Ordnungsprinzip zu erkennen ist. Denn ohne den Glauben an eine letzte Einheit gibt es ja überhaupt keine metaphysische Überzeugung.

Digitized by Google

Das Einheitsbedürfnis findet seine elementarste Befriedigung dort, wo selbstwertiges Sein nur in einem einzigen Exemplar für möglich gehalten wird. Nennen wir diesen Standpunkt den radikalen Wertmonismus[1]). Er kann sich auf jede der beiden Selbstwertformen stützen, die wir in unserer Vorbereitung als apriori glaubensnotwendig entwickelt haben: auf den Selbstwert des wertenden Subjekts und auf den Selbstwert des Objekts.

a) Der Ich-Monismus. — Das subjektive Wert-Apriori hatte gelautet (s. S. 35): „Ich werte, also bin Ich Wert." Der Ich-Monismus radikalisiert diesen Satz zu der Formel: „Nur Ich bin Selbstwert." Die unbestreitbare Selbstwertigkeit des Ich wird zum alleinigen Ursprungsort aller Werte überhaupt erhoben; das Ich steht nicht mit zahllosen anderen in sich ursprünglichen Werten in fruchtbarem Austausch des Empfangens und Gebens, sondern ist geradezu der Schöpfer seiner, ja schlechthin der Wertewelt.

Wird der Gedanke folgerecht zu Ende gedacht, so führt er zum Solipismus. Nur mein Ich, das Ich dieses hier zur Wertfrage Stellung nehmenden Individuums, hat Selbstwert, ist, wie es Stirner ausdrückte, der „Einzige", der zugleich der „Eigener" von allem ist; die Welt ist mein „Eigentum", d. h. hat lediglich abgeleiteten, nämlich Dienst-Wert für mich.

Der Solipsismus ist die einzige folgerichtige Form des Ich-Monismus — und er führt sich selber ad absurdum. Er widerspricht nämlich dem subjektiven Wertapriori; denn der Selbstwert des Ich liegt ja nicht im Selbstgenuß, nicht im Haben von Eigentum, sondern in der Fähigkeit zu werten, d. h. objektiv Bedeutsames aufzufassen, anzuerkennen und zu schaffen. Der Selbstwert des Ich ist mit Glaubensnotwendigkeit geknüpft an den Bestand einer werthaltigen, geltenden Welt, zu der das Ich sich sollend verhalten kann; fällt dieser objektive Wertbestand, so löst sich auch der Selbstwert des Ich in eine Summe wertindifferenter Empfindungen, Gefühle und Wollungen auf. Mit dem Sinn der Welt verliert auch das Ich seinen Sinn.

---

[1]) Hierbei ist selbstverständlich von der besonderen Nebenbedeutung ganz abzusehen, die der Ausdruck Monismus in unserer Zeit als Bezeichnung einer bestimmten naturphilosophischen Sekte gewonnen hat.

Digitized by Google

Der Solipsismus hat nie die Gestalt einer ernsthaften philosophischen Wertanschauung annehmen können[1]). Wohl aber gibt es sehr ernsthafte Theorien, in denen das Ich-Prinzip als einziger Selbstwert hingestellt wird, aber nicht das Ich in der Einzahl, sondern in der Gesamtheit der vorhandenen Iche. „Jedes Ich ist Träger von Selbstwert; aber nur Iche sind Träger von Selbstwerten." Keinem Seienden, das als Einheit von sich aus zu Werten Stellung zu nehmen vermag, darf Selbstwert abgesprochen werden; aber auch keinem Seienden, für welches dies nicht zutrifft, darf Selbstwert zugesprochen werden. Und da uns jene Fähigkeit nur beim Menschen bekannt ist, so sind menschliche Iche die einzigen Selbstwerte.

Kein Geringerer als Kant bekennt sich hierzu: „Alles in der Welt hat einen Preis, nur der Mensch hat eine Würde." (Würde = Selbstwert.) Kant denkt hierbei lediglich an die allen Menschen gleichermaßen zukommende Fähigkeit, zu Werten sich aktiv zu verhalten, d. h. Persönlichkeit zu sein; sein Standpunkt ist also der eines anthropologischen Personalismus. Ja selbst die göttliche Person ist ihm nicht im gleichen Sinne Selbstwert; denn sie empfängt ihre Werthaltigkeit erst aus Forderungen, die der sittlichen Autonomie der menschlichen Person entspringen.

Wird die allen Ichen zugesprochene Selbstwertigkeit nun individualisiert, d. h. wird nicht nur die allgemein menschliche Beschaffenheit als Person, sondern auch die besondere Beschaffenheit jedes Ich als Individualität in seinen Selbstwert einbezogen, so haben wir es mit dem Standpunkt des Individualismus zu tun: „Jedes Ich ist in seiner Eigenart Selbstwert, aber nur Iche in ihren Eigenarten sind Selbstwerte."

So verschieden der letzte Standpunkt von dem Kantischen sein mag: gemeinsam ist beiden die Beschränkung der Selbstwertzusprechung auf menschliche Iche. Allen anderen Gebilden (z. B. dem Staat, dem Volk, der Menschheit, der Gottheit) wird damit, ausdrücklich oder implizit, der Selbstwert abgesprochen.

Dem Einheitsbedürfnis kommt dieser Ich-Monismus nur noch

[1]) Auch bei Stirner ist die Gesinnung, die seiner Philosophie des „Einzigen" zugrunde liegt, ein seltsames Gemisch von Ernsthaftigkeit, Selbstironisierung und Ironisierung des Publikums.

Digitized by Google

dadurch entgegen, daß er eine einzige Kategorie von Selbstwerten, nämlich menschliche Ich-Persönlichkeiten, kennt. Aber er kennt diese Selbstwerte in unbestimmt vielen Exemplaren: so viel Menschen, so viel Selbstwerte — und so mündet er schließlich aus in einen abenteuerlichen Pluralismus, der — als letztes Wort einer Weltanschauung gedacht — geradezu unmöglich ist. Sowohl die Beschränkung des Selbstwertbegriffs auf den Menschen wie die Vielzahl nebeneinander bestehender Ich-Selbstwerte verbaut den Ausblick in die Welt als Wertganzes.

Wo dennoch ein starker Einheitstrieb mit dem Ich-Monismus sich verbinden will, da bleibt nichts übrig, als den Begriff des Ich weit über das menschliche Subjekt hinaus zu erweitern. Diesen Weg können wir deutlich bei Fichte verfolgen, der, vom subjektiven Ich ausgehend, allmählich zur Postulierung eines Ich fortschritt, das mit dem tätigen Weltprinzip identisch ist: damit aber ist er aus dem subjektiven Wert-Monismus in den objektiven übergetreten.

b) Der All-Monismus. — Selbstwert im objektiven Sinn kommt, so fanden wir, einem solchen Wertträger zu, der für den ihm anhangenden Wert zugleich das Wertziel ist, der seinen Wert also nicht erst durch seine Bedeutung für ein anderes erhält, sondern umgekehrt andere Werte erst von sich aus möglich macht. Der Selbstwert wird damit zum Absolutum, welches Ausgangspunkt und Zielpunkt für Wertrelationen ist.

An diesen absoluten Charakter des Selbstwertes knüpft nun der Objektmonismus an. Irgend ein Sein, das noch in irgend einer Hinsicht nicht absolut ist, das begrenzt, einseitig ist, anderes außerhalb seiner hat, kann nicht der endgültige und unüberbietbare Quell und Zielpunkt von Werten, also nicht Selbstwert sein. Was abhängig ist, hängt auch in seinem Wert ab; was nur Bruchstück, endlicher Ausschnitt der Welt ist, dessen Wert kann auch nur entliehenes Licht, nicht selbstleuchtendes Feuer sein. Die These lautet also: „Nur das Allseiende hat Selbstwert.“ Mannigfaltig sind im einzelnen die Bestimmungen dieses All-Prinzips: personalistisch wird es gefaßt als Allperson oder Gott, impersonalistisch als Universum oder Weltgesetzlichkeit, in schillernden

Digitized by Google

Zwischenformen als Weltvernunft, „Logos", „substantia sive deus" — aber nicht hierauf kommt es jetzt für uns an, sondern lediglich auf die Unbedingtheit, mit der das monistische Wertmerkmal diesem Ureinen zugesprochen wird.

In dieser Unbedingtheit liegt zweifellos eine Größe — aber auch eine Tragik. Denn indem auf dies unendliche Sein alle echte ursprüngliche Werthaltigkeit konzentriert wird, wird alles Endliche entwertet. Omnis determinatio est negatio — das ist das geheime oder offene Bekenntnis des All-Monismus in jeder Gestalt. Ein Endliches wird entweder in seinem unendlichen Abstand von dem alleinigen Urwert empfunden, also in seiner bloßen Negativität; oder es wird bestenfalls als seine mattere, bruchstückhafte Abschattung angesehen — aber nimmermehr als Selbstwert. Und dies muß auch, sofern der All-Monismus konsequent bleibt, für die des Wertens fähigen Menschen-Iche gelten. Denn das allein selbstwertige (persönliche oder unpersönliche) All schließt in sich Teilstrahlen seines Wertes und Werkzeuge seiner Wertverwirklichung, aber nicht mehr Personen, die ihre eigene „Würde" im Kantischen Sinne in sich tragen könnten.

Damit aber hebt sich der radikale All-Monismus selber auf — mit derselben Unausweichbarkeit, wie es der Ich-Monismus getan hatte, nur im entgegengesetzten Sinne. Für das allmächtige Ich des Solipsismus gab es, so sahen wir, kein Sollen, sondern nur ein Wollen — und damit war der Selbstwert des Ich aufgehoben. Für das ohnmächtige Ich des All-Monismus gibt es kein Sollen, sondern nur ein Müssen — und damit ist auch hier der Selbstwert des Ich aufgehoben. Aber nur als Selbstwert ist das Ich Zentrum seiner Wertewelt. Raubt man ihm die Selbstwertigkeit, so verliert auch das Werten der Objektwelt seinen Sinn. Eine Lebensanschauung ist unmöglich geworden.

So bleibt auch dem All-Monisten nur der Ausweg eines Kompromisses: das All (Gott) hat Selbstwert schlechthin; aber auch das Ich als wertende Persönlichkeit hat Selbstwert. Und da dies wiederum nicht nur von dem einen, dem philosophierenden, Ich gelten kann, sondern jedem menschlichen Ich eingeräumt werden muß, so ist auch hier ein unbefriedigender Pluralismus das letzte Wort.

Digitized by Google

c) Der hierarchische Monismus. — Ob man also vom Subjekt oder vom Objekt her den Selbstwert faßt, der Pluralismus ist unentrinnbar; man muß durch ihn hindurch. Aber man muß auch über ihn hinaus. Denn einen monistischen Zusammenschluß muß das metaphysische Weltbild erhalten, soll in ihm doch die eine Welt in ihrem Sein und Wert erfaßt werden. Der erstrebte Abschluß kann nun jedoch nicht mehr im radikalen Monismus der Einzigkeit bestehen. Es muß ein Monismus sein, der die Vielfältigkeit in sich schließt; Unitas multiplex muß sein Ziel sein. Es gibt unendlich viele Selbstwerte; sie stehen aber nicht einfach im Plural hart und unvermittelt nebeneinander, sondern bilden ein System, eine überschwenglich gewaltige Ordnung.

Aber ist „System von Selbstwerten" nicht ein logischer Widerspruch? Selbstwert heißt doch: auf sich gestellt sein; System aber heißt für alle Glieder: auf anderes bezogen sein. Wird nicht jeder — doch als „absolut" zu setzende — Selbstwert durch eine Stellung im System relativ? Hier stehen wir in der Tat an einem jener großen Entscheidungspunkte der Metaphysik, wo die verstandesmäßige Begriffsabgrenzung nicht mehr ausreicht. Was logisch nicht mehr erklärbar ist, ist dennoch eine schlechthin zu glaubende Urtatsache der Welt: daß irgendein Seiendes zugleich Selbstwert und geliehenen Wert habe, zugleich absolut und relativ sein könne. Die Anwendung des Satzes vom Widerspruch, wonach die Welt scharf in solche Seiende, die nur und durchaus selbstwertig sind, und solche, die nur und durchaus fremdwertig sind, geschieden werden muß, hat versagt; das hat unsere Besprechung der radikalen Monismuslehren erwiesen. Der Satz des Widerspruchs muß der metaphysischen Dialektik weichen. „Ich" als wertendes Subjekt muß Selbstwerte außer mir anerkennen, aber indem ich das tue, lösche ich mich nicht als Selbstwert aus, sondern konstituiere mich gleichfalls als solchen. Und: das All als schlechtsinniger Selbstwert schließt auch menschliche Iche in sich ein; aber dadurch werden diese Iche nicht zu bloßen Bruchstücken oder Organen jenes Selbstwertes, sondern behaupten ihre tätige personale Ganzheit und damit ihre Selbstwertigkeit.

Für einen solchen überlogischen Zusammenhang, in welchem die Selbstwerte unbeschadet ihrer Selbstwertigkeit auch Wert-

Digitized by Google

beziehungen zueinander haben, ist der Ausdruck „System“ nicht mehr ganz zutreffend. Denn ein System soll im Denken nachzukonstruieren sein; aber der hier obwaltende Zusammenhang ist nur dem metaphysischen Glauben und der Intuition zugänglich. Deshalb wollen wir statt des logischen Systembegriffs lieber die Bezeichnung für die konkret geschaute Form dieses Zusammenhangs wählen: die Unitas multiplex, zu der sich die Selbstwerte ordnen, ist eine „Hierarchie“, ein unendliches Über- und Untereinander; ein Nebeneinander, das durch Übergeordnetes zusammengehalten ist; ein letztes unendliches Übergeordnetes, das doch nicht alles verschlingt und negiert, sondern die positiven endlichen Selbstwerte in sich faßt. Hier besteht nun auch kein Anlaß mehr, die Gesamtheit der Selbstwerte in jenen beiden Formen, die wir bisher besprachen, dem Selbstwert des Alls und dem der menschlichen Iche, erschöpft zu sehen; Selbstwerte anderer Qualitäten und Größenordnungen werden nun möglich, sofern sie sich nur dem hierarchischen Kosmos einfügen.

Der hier vertretene Standpunkt ist also ein hierarchischer Monismus der Selbstwerte; er stellt die Synthesis dar, in welcher der radikale Wert-Monismus und der chaotische Wert-Pluralismus aufgehoben sind.

II. Die Person.

1. Idee und Person.

Wir haben das Ordnungsprinzip der Selbstwerte gewonnen, aber noch nicht ihre Wesensbestimmung. Wohl sind uns bereits an zwei Stellen Selbstwerte sichtbar geworden: in der uns nächsten Form der menschlichen Iche und in der uns fernsten des unendlichen Alls. Aber wir wissen nicht, ob wir damit nicht vielleicht nur Ausschnitte aus der Hierarchie der Selbstwerte getroffen haben; und wir wissen ferner noch nicht, welches kennzeichnende Merkmal es ist, das ihnen — und allen sonst etwa anzunehmenden Selbstwerten — gemeinsam ist, kurz: welche Wertträger allgemein als Selbstwerte anzusprechen sind.

Wie ist das Sein von Selbstwerten zu fassen? Daß Selbstwertigkeit und echtes Sein aufs innigste zusammengehören, ist die Voraussetzung jeder metaphysischen Betrachtung des Seins-

Digitized by Google

wie des Wertproblems. Was heißt aber „echtes Sein"? Nicht jedem „Sein", das uns irgendwie begegnet, kommt Selbstwert zu: nicht jenem Fetzen Papier, der eben bei mir vorüberflatterte, nicht diesem einzelnen Gedanken, der eben durch mein Bewußtsein huschte, nicht dem Geldstück, das ich in der Tasche trage, nicht der Sprache, durch die sich die Glieder eines Volkes verständigen. Dies alles ist in irgendwelchem Sinne, aber es ist nicht jenes eigentlichste Sein, das sich in sich selbst rundet und damit auch in sich Selbstwert hat. Wir kommen also zu der Postulierung von verschiedenen Seinsordnungen: zu einem eigentlichen und einem weniger eigentlichen Sein. Der alte Gedanke, daß es Stufen der Realität gebe — der stets von der Logik widerlegt und immer wieder von der Metaphysik hervorgeholt wurde — drängt sich auch uns auf.

Nunmehr kommt alles darauf an, daß wir die beiden Seinsordnungen und ihr Verhältnis zueinander richtig verstehen. Welches Sein ist das eigentliche echte, welches das weniger eigentliche, zweitrangige?

Zunächst scheint es, als ob wir im Begriff sind, in einen radikalen Dualismus zu verfallen; und dieser ist in der Tat unausweichlich, sobald die zwei Seinsordnungen als zugehörig zu zwei durchaus disparaten Kategorien angesehen werden. Wir finden diesen Dualismus in jedem abstrakten Seins- und Wert-Idealismus, dessen ausgeprägteste (aber durchaus nicht einzige) Fassung im Platonismus gegeben ist. Der Unterschied der zwei Seinsordnungen wird hier auf den Gegensatz von Allgemeinheit und Einzelheit, Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit, Abstraktheit und Konkretheit gebracht. Das eigentliche Sein ist das des zeitlos, allgemein Geltenden, der „Idee" (oder der „Ideen"); nur zweitrangiges Sein kommt dem hic et nunc et talis, dem konkret Individuellen und Wandelbaren zu. Und zugleich wird dann stets aus dieser Ontologie die wertphilosophische Folgerung gezogen: nur den Ideen eignet Selbstwert, allem einzelnen Konkreten haftet lediglich abgeleiteter (positiver oder negativer) Wert an. Selbstwerte sind Wertideen; denn das Wahre, das Gute, das Schöne, das Heilige wird gefordert um seiner selbst willen, nicht zu irgendeinem außerhalb seiner liegenden Zwecke. Indem die selbstwertigen Ideen für

Digitized by Google

alles konkrete Tun Forderungscharakter haben, heißen sie „Ideale"; zugleich wird diese ihre normative Bedeutung zum stärksten Argument für ihren abstrakt seienden Charakter. Denn wären jene letzten Werte von konkreter Wirklichkeit, dann wären sie eben nur da, könnten aber nicht „gelten", d. h. sie könnten nicht ihre konkrete Verwirklichung in einem nie vollendbaren Prozeß erst fordern!

Der abstrakte Idealismus ist eine der ehrwürdigsten Formen, die der nach dem „eigentlichen" Sein und den letzten Werten suchende metaphysische Glaube hervorgebracht hat. Darin liegt seine Ewigkeitsbedeutung, daß er die bloße Flächenhaftigkeit eines Seins, das nichts als bloßes Vorhandensein ist, überwunden, eine höhere Seinsdimension entdeckt hat. Aber auch er kann für uns nur Wegbereitung, nicht die entscheidende Lösung bedeuten. Nicht nur, weil der Zwiespalt der Seinsordnungen, die er aufstellt, ein letzter unversöhnlicher ist. Auch nicht nur, weil — wie wir schon an früherer Stelle (S. 53) ausführten — die Bestimmung der Ideale des Wahren, Guten, Schönen, Heiligen aus der Gliederung der menschlichen Kulturgebiete in Wissenschaft, Gesittung, Kunst, Religion stammt und daher eng anthropozentrisch orientiert ist. Sondern vor allem deshalb: weil der Gedanke eines abstrakten Seins ein Ungedanke ist.

Denn dem „Sein" der Idee wird ein Doppeltes zugeschrieben, was miteinander nicht vereinbar ist: die Idee soll „Gültigkeit" besitzen, und sie soll „fordern". Sie gilt: als das in keiner Anschauung erfaßbare, an keiner Stelle von Raum und Zeit befindliche, in keiner konkreten Tat erreichte Allgemeine. Aber zugleich legt sie den Menschen ihre Gültigkeit als Forderung auf, d. h. sie wirkt! Und wirken kann nur, was Quellpunkt realen Tuns, tatsächlicher Machtentfaltung ist; sie muß also ein konkret „Wirkliches", weil Wirkendes sein. Daß wahrhaftes Sein nur als wirkendes Sein zu fassen sei, ist ein in sich evidenter Glaubenssatz; und wegen dieser Unausweichlichkeit war auch der abstrakte Idealismus immer gezwungen, seine Ideen zu hypostasieren und zu personifizieren; denn solange er sie nur in ihrer reinen Abstraktion verharren ließ, mochte er ihnen wohl eine imaginäre Gültigkeit zuschreiben, nicht aber eine fordernde Geltung; und gerade

Digitized by Google

diese ist ja das letzte Motiv dafür, daß die Ideen als Wertträger angesehen werden.

Den Hypostasen der Idee liegt also ein durchaus berechtigtes metaphysisches Bedürfnis zugrunde, das sich aber in einem Kurzschluß des Gedankens zu entspannen suchte. Die konkret wirkende Kraft wurde direkt der abstrakten Begrifflichkeit zugeschrieben; das Allgemeine sollte zugleich — als Forderungsquell — irgendwie individualisiert sein!

Die Aufweisung der Antinomie, die im abstrakten Idealismus liegt, hat uns aber auch zugleich die letzten Hindernisse auf unserem eigenen Weg beseitigt. Dieser führt zu einem konkreten Idealismus — denn so darf man die personalistische Überzeugung nennen. Das echte Sein, welches zugleich Selbstwert in sich trägt, kann nur konkret sein, durchaus und in jeder Hinsicht. Die Idee hat, als Abstraktum, nie die Kraft, Geltung aufzuerlegen; sie muß daher diese ihre Geltungsbeschaffenheit selber aus einem Konkretum ziehen: der Wert der Idee ist ein abgeleiteter[1]). Zugleich aber muß die Zweischichtigkeit des Seins aufrecht erhalten bleiben. Nicht jedes konkrete Sein ist eigentliches Sein und hat Selbstwert, sondern nur solches konkrete Sein, das von sich aus irgendwelchem anderen Sein Geltung aufzuerlegen vermag. Innerhalb des konkreten Seins selbst muß es also die Über- und Unterordnung der beiden Seinsarten geben: geltungschaffendes Sein hier, geltung-empfangendes Sein dort; wirkendes Sein hier, gewirktes Sein dort; selbstwertiges Sein hier, fremdwertiges Sein dort, kurz — personales Sein hier, sächliches Sein dort.

„Nur Personen haben Selbstwert" und „Alle Personen haben Selbstwert" — das ist der Wertglaube des kritischen Personalismus.

---

[1]) Es wäre freilich das vollkommenste Mißverständnis obiger These, wenn man den abgeleiteten Charakter der „Ideen" psychologistisch verstehen wollte, als ob sie lediglich Bewußtseinsinhalte individueller Menschen wären. Sie haben vielmehr objektiven Strahlwert als notwendige Niederschläge überindividuell-personalen Lebens und stellen die Form dar, in der diese überindividuellen konkreten Seinsweisen für die ihnen zugeordneten Individuen normativ werden. Hierüber Näheres an späterer Stelle.

Digitized by Google

Hier ist es notwendig, die personalistische Definition des Personbegriffs und seines Gegenbegriffs der Sache heranzuziehen [1]); so oft diese Definition schon wiederholt wurde, so muß sie doch immer wieder in die Erinnerung gerufen werden, wo ein neues Gebiet der Philosophie dem Personalismus unterworfen wird. Denn der Personbegriff des kritischen Personalismus weicht wesentlich von der im unphilosophischen Sprachgebrauch und auch in manchen Philosophien üblichen Bedeutung des Ausdrucks ab.

„Unter ‚Person' wird verstanden ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt."

„Eine Sache ist ein solches Existierendes, das aus vielen Teilen bestehend keine reale eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunktionen funktionierend, keine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt."

Die aus diesen Definitionen hervorgehenden allgemeinen Folgerungen sind ausführlich in dem ersten Band des Gesamtwerkes, in knapper Zusammenfassung in der Einleitung des zweiten Bandes („Die menschliche Persönlichkeit") und in dem Vortrag über „Grundgedanken der personalistischen Philosophie" dargestellt worden. Hierauf muß der Leser verwiesen werden.

Dagegen haben wir jetzt erstmalig die Konsequenzen für die Wertlehre aus diesen Begriffsbestimmungen zu ziehen.

Bereits in der ursprünglichen Definition ist die „Eigenwertigkeit" als konstitutives Merkmal der „Person" genannt; dies Merkmal (jetzt „Selbstwert" genannt) erhält durch die anderen Merkmale seine Begrenzung.

Der kritische Personalismus versucht in seinem Personbegriff die zwei Ordnungen des Seins zur Einheit zu verknüpfen. Dadurch unterscheidet er sich vom Impersonalismus, der nur die eine Ebene des bloß gewirkten, in Relationen stehenden, aus Elementen sich aneinanderfügenden Seins kennt; und er unterscheidet sich von dem naiven Personalismus, der die höhere eigentliche

[1]) Die Definition wurde zum erstenmal aufgestellt in: Person und Sache, Bd. I, S. 16 (1906).

Digitized by Google

Seinsordnung in ein gesondertes Element („Seele", „Geist") legt und das Sein zweiten Ranges hart und unvereinbar als Leib daneben setzt, also den Dualismus innerhalb jeder einzelnen Person verewigt. Der kritische Personbegriff dagegen baut sich auf der Korrelation von Ganzheit und Teil auf und bringt die Unitas multiplex, die er für die Weltanschauung in toto sucht, schon in jedem einzelnen Seienden zur Geltung. Eigentliches Sein kommt also nur der Einheitlichkeit der Person zu, abgeleitetes Sein dem, was im Vergleich zu ihr Teilcharakter hat: ihren Elementen, Organen, Phasen, Bereichsgebieten.

Ganzheit = Sein. Was liegt alles in dieser Gleichung?

Es liegt darin zunächst die Nicht-Identität von Einheit und Einfachheit. Nicht erst dort ist man bei der Einheit angelangt, wo sich keine Teile mehr aufweisen lassen, sondern dort, wo die Teile aufgehoben sind im Ganzen. Wir müssen uns von der Meinung befreien, als ob wir dem eigentlichen Sein um so näher kommen, je mehr wir durch Zerlegung die einfachen „Elemente" herauspräparieren. Indem man zerlegt, zerstört man ja schon die Ganzheit, und dann bleibt freilich anscheinend nur noch elementares Sein übrig.

Es liegt in der Gleichung ferner die Nicht-Identität von Einheit und Einförmigkeit. Das, was sich zur Ganzheit rundet, ist nicht nur ein Vieles, sondern ein in sich Mannigfaltiges. Ein Ganzes ist innerlich nicht nur gegliedert, sondern auch differenziert; selbst Widerstrebendes kann im Ganzen seine höhere Einheit finden.

Es liegt in der Gleichung endlich die Nicht-Identität von Einheit und Starrheit. Nicht nur das ist dauerndes Sein, was sich selbst immer gleich bleibt; Identität eines Seienden mit sich heißt nicht Unveränderlichkeit. Die Vielheit und Verschiedenheit der Phasen im Nacheinander ist in dem Ganzen ebenso eingeschlossen, wie die Vielheit und Verschiedenheit der Teile im Nebeneinander.

Macht man vollen Ernst mit der Gleichung „Ganzheit = Sein", dann muß auch jeder Versuch, nun doch wieder den eigentlichen „Kern" des Seins in irgendeinem Teil des Ganzen zu finden, aufgegeben werden. Das Suchen nach einer in der „persona" enthaltenen „personula", in der sich die Quintessenz ihres Wesens

Digitized by Google

— und damit ihres Wertes — verdichtet habe, wird nun sinnlos. Eine „Seele" als gesonderte einfache Substanz, die den wahren Selbstwert darstellt und der gegenüber der Rest der Person nur als Gefäß, Körper, bestenfalls dienstwertiges Organ erscheint, gibt es für den kritischen Personalismus nicht mehr. Aber auch gegen jene Anschauungen muß er sich wenden, die den eigentlichen Wert der Person zwar nicht in einer Kernsubstanz, aber doch in einem Partialmoment, in irgendeiner Seite ihres Daseins sehen. Oft genug ist der Selbstwert des Bewußtseins oder der Selbstwert des Lustgefühls proklamiert worden: also ein Personteil statt des Personganzen. Noch schwerer kommt es dem Menschengeist an, die zeitlich ausgedehnte Ganzheit der Person unangetastet zu lassen; sein Verlangen nach isolierender Anschauung führt ihn dazu, in eine einzelne zeitliche Teilphase den ganzen Wertsinn der Person hineinzupacken. Da wird von den „Erlebnis"-Philosophen der einzelne gegenwärtige Erlebnisaugenblick, von realistischen Denkern die Phase des reifen, beruflich und sozial leistungsfähigen Erwachsenen, von idealistischen Philosophen ein in nie erreichbarer Zukunft liegender Zustand der Vollkommenheit als der „eigentliche" Selbstwert hingestellt. Nein, auch zeitlich ist die lebendige Person eine Ganzheit, in der jede Phase nur ihre Teilbedeutung aus dem personalgeschichtlichen Zusammenhang erhält.

Des weiteren müssen auch diejenigen Folgerungen rückhaltlos anerkannt werden, die aus der Konkretheit jedes „Ganzen" fließen. Jede Person ist individuell, eigenartig, in ihrer Art einmalig. Aus dieser Konkretheit folgt zunächst, daß Selbstwerte in ihrem „Hier" und „Jetzt" und „So beschaffen" keiner ratio mehr unterworfen werden können; sie sind außer-rational, überrational. Sie sind, weil sie sind, und sie sind, wie sie sind; man kann wohl nach einer (gleich zu besprechenden) Methode feststellen, wo sie als wirkliche Ganzheiten uns entgegentreten, aber es gibt keine allgemeine Regel, aus der sich die Existenz und Beschaffenheit des einzelnen Selbstwerts ableiten ließe.

Aus der Konkretheit folgt ferner die Begrenztheit jedes Selbstwertes. Als konkrete Qualität schließt er andere Qualitäten von sich aus; als konkrete Raumgestaltung hat er den überwältigend größten Teil der Welt „außerhalb" seiner; als konkrete

Digitized by Google

Zeitgestaltung hat er Anfang und Ende. Mit dieser Begrenztheit geht ihm nichts von seiner Positivität verloren. Die (negativ klingende) Absonderung ist nur die Kehrseite der durch und durch positiven Besonderheit, des singulären So-Seins jedes Selbstwertes. Ganz im Gegensatz zu Spinoza, der den Begriff des endlichen Ganzen überhaupt nicht kennt, können wir sagen: omnis affirmatio est determinatio.

Bemerkenswerterweise ist das allgemeine Wertbewußtsein geneigt, diesen Satz eher anzuerkennen bezüglich der qualitativ-räumlichen Ganzheit der Person, als bezüglich der zeitlichen. Daß jeder Mensch Selbstwert hat, obgleich es außer ihm und neben ihm andere Selbstwerte gibt, durch die seine Seins- und Geltungssphäre eingeschränkt ist, wird verstanden; die Selbstwertigkeit wird durch die Einschränkung nicht notwendig aufgehoben. Daß aber in ganz analoger Weise ein Selbstwert auch innerhalb der Zeitordnung eine begrenzte Ganzheit bildet, also Anfang und Ende haben muß, will nur schwer dem Denken eingehen. Der kritische Personalismus verlangt auch dies schwere Anerkenntnis. Es gibt im Gebiet der Selbstwerte echtes Entstehen und Vergehen. Es liegt kein Widersinn darin, daß etwas, was in sich selbst Bedeutung besitzt und damit Wertabsolutheit aufweist, in der Zeit endlich sei. Diese Annahme bedeutet nicht eine Relativierung, sondern eine Konkretisierung des Absoluten. Ist ein Sein zugleich Ganzes und damit konkret, so muß es auch im Zeitlichen eine individuelle Zeitgestalt aufweisen, d. h. eine zwischen Beginn und Aufhören sich erstreckende Kontinuierung und Entwicklung. Mit jedem Menschen, der gezeugt wird, tritt ein neuer bisher nicht existierender Selbstwert ins Sein. Und mit jedem Menschen, der stirbt, verschwindet eine Ganzheit, damit hört ein Selbstwert als dieser individuelle auf. Das Dogma von der Unsterblichkeit der individuellen Seele wird in seiner symbolischen Bedeutung erst später zu würdigen sein; als metaphysischer Seinsglaube ist es zu negieren. Und ebenso ist die Überzeugung von der absoluten Überzeitlichkeit der Ideale unhaltbar. Denn da die Ideale (wie später zu zeigen sein wird) die Ausstrahlungen konkreter sich entfaltender Personaleinheiten höherer Ordnung sind, sind sie in ihrer Geltung an diese gebunden. Die Ideale der

Digitized by Google

Humanität sind nur möglich, weil und solange es eine Menschheit als konkreten Selbstwert gibt.

2. Die hypostatische Methode.

Die Erörterung des Seinsproblems hatte uns bis zu der Gleichung geführt: Echtes Sein (Selbstwert) = Ganzheit (Person). Damit ist freilich das Wesen des Selbstwertes noch nicht vollständig bestimmt; noch sind wir nicht bis zu den fundamentalen Wesenszügen des ideellen Selbstwertes und der Selbstwertfülle vorgedrungen. Aber ehe wir hierzu imstande sind, muß zunächst ein anderes Problem, das des Existenz-Nachweises von Selbstwerten, behandelt werden. Wir müssen fragen, nach welchen Prinzipien selbstwertige Ganzheiten als tatsächlich vorhanden aufgezeigt werden können, m. a. W.: wie sich der Kosmos der Selbstwerte vor unseren Augen und vermöge unserer methodischen Hilfsmittel aufbauen lasse.

Bei dieser Frage reicht der apriorische Glaube nicht mehr aus, der uns von dem Sein der Selbstwerte überzeugt hatte. Metaphysik ist ja suchender Glaube; das Suchen aber — und damit die Methode — muß dort in den Vordergrund treten, wo das Geglaubte in bestimmten, konkret abzugrenzenden Tatbeständen der Erfahrung aufgewiesen werden soll. Allzulange hatte man dies unterlassen: der naive Personalismus, der Beliebiges personifiziert, gibt Kunde davon. Hatte doch seine Kritik- und Methodenlosigkeit geradezu dahin geführt, daß man das Personifizieren überhaupt als ein wissenschaftlich unerlaubtes Tun ansah. Das aber ist ein Widersinn; denn da Seiendes letzthin überhaupt nicht anders denn in personaler Form gefaßt werden kann, ist das Personifizieren — oder wie wir nun weiterhin sagen werden: das Hypostasieren — nicht vermeidbar und verbietbar, sondern nur mit kritischen Mitteln regulierbar und kontrollierbar.

Somit wird hier eine — bisher fehlende — Methode zu schaffen sein, deren streng wissenschaftlicher Ausbau erst Aufgabe kommender Zeit sein kann. Diese Methode zerlegt nicht das Gegebene in seine Teile wie die analytische Methode (denn die Person ist „indivisibel"); sie verknüpft auch nicht ursprünglich Getrenntes wie die synthetische Methode (denn das Ganze ist

Digitized by Google

früher als die Teile), sondern sie hypostasiert: unterlegt dem uneigentlichen Sein das eigentliche Sein. Dies bedeutet ein Doppeltes: die hypostatische Methode ordnet einer Vielheit von erfahrungsgegebenen Momenten die zugehörige Seinsganzheit zu; und sie holt umgekehrt aus der Ganzheit die Bedeutung alles zu ihr gehörigen Einzelnen heraus. Das Verfahren hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels dialektischer Methode, die ja auch den Widerspruch zweier kontradiktorischen Elemente überwindet; aber während die Dialektik auf die Vereinigung von gegensätzlichen Begriffen geht, ist die hypostatische Methode auf die Ineinanderwirkung von Realitäten gerichtet. Sie hat es ja nicht mit dem Abstraktum „Sein", sondern mit konkreten „Seienden" zu tun. Sie ist Dialektik des Konkreten.

Die erste Aufgabe der hypostatischen Methode muß darin bestehen, das Kriterium festzustellen, nach welchem man eine Seinsganzheit anzunehmen und abzugrenzen habe[1]). Denn nicht jede Ganzheit, die an Seiendem in irgend einer Richtung wahrgenommen wird, ist schon jene ursprüngliche Ganzheit, die wir als Person und mithin als Selbstwert anerkennen müssen. Nur diejenige Ganzheit, die in ihrem Ganzcharakter irreduzibel ist, hat als Person zu gelten. Sofern dieser Ganzcharakter noch von irgendwoanders her erklärt werden kann, ist seine Hypostase ungerechtfertigt.

a) Naive Hypostasen. — Das urtümlichste Motiv der Hypostasierung ist rein anthropozentrisch: die Wucht, mit der ein Wertträger dem wertenden Menschen gegenübertritt. Was imponiert und Ehrfurcht erweckt, was machtvoll in das Geschick des Individuums eingreift und diesem Forderungen auferlegt, das ist „Person", das ist ein Gott, das ist ein letzter Wert. Durch diese naive Triebfeder können ebenso Naturgewalten (z. B. der Donner), wie Kulturgebilde (z. B. die Kirche), können Gemütskräfte (z. B. der Eros) ebenso wie Ideen (das Schöne, die Sittlichkeit) personifiziert werden. Eine Grenze des Personifizierens gibt es dann nicht; denn der beschränkte Menschengeist neigt

[1]) Die folgenden Gedanken sind verwandt mit Ausführungen über „das Kriterium der Individuation", die in Bd. I, S. 126 ff. gemacht worden sind.

Digitized by Google

dazu, dasjenige, was ihm bedeutsam ist, zur Bedeutsamkeit an sich zu verabsolutieren. Er fragt nicht danach, ob der Wert, dessen imponierende Kraft ihn gefangen nimmt, selber erst anderswoher seine Legitimation empfängt, sondern konzentriert sich ganz auf ihn, als ob er ein letzter Wert wäre. Daß auch solche Personifikationen eine positive — nämlich symbolische — Bedeutung haben können, wird später zu zeigen sein. Unter ontologischem Gesichtspunkt aber sind sie bloße Person-fiktionen; aus dem Imponierungsmotiv ist eine kritische Methode der Hypostase nie zu entwickeln.

Wir müssen also nach einem solchen Kriterium der echten Ganzheit suchen, das nicht aus dem Verhältnis des Wertes zum wertenden Subjekt, sondern aus der immanenten Beschaffenheit des Objekts selbst hervorgeht. Aber auch auf diesem Wege gibt es mehrere Etappen; nur schrittweise vermag sich der hypostasierende Mensch von seiner anthropozentrischen Bedingtheit freizumachen. So werden zwei weitere Kriterien — eines aus dem subjektiven, das andere aus dem objektiven Gebiet — sich ebenfalls noch als unzulänglich erweisen.

Das Kriterium aus dem Bereich des Subjektiven ist die Einheit des Bewußtseins. Diese Einheit ist in der Tat gegenüber ihren Elementen (Bewußtseinsinhalten) ursprünglich; alle Versuche, die Bewußtseinseinheit als Summation von Erlebnissen (Humes „Bündel von Vorstellungen") zu konstruieren, sind gescheitert und werden immer wieder scheitern. Im „Bewußtsein" weiß ein unteilbares Ich um sich (als Unteilbares); es weiß als Individuelles um sich in seiner Abgrenzung vom Nicht-Ich und in seinem Anderssein gegenüber dem Nicht-Ich. — Diese Bewußtseinsganzheit ist etwas völlig anderes als irgend eine denkbare, noch so komplizierte, noch so innige Aggregierung von Bewußtseinselementen.

Und deshalb besteht auch das Recht zur hypostatischen Anwendung des Bewußtseinskriteriums in symptomatischem Sinne. Wo die Einheit des Bewußtseins besteht, ist der Träger dieser Einheit als Person, mithin als Selbstwert anzuerkennen.

Aber mehr als ein Symptom für das Sein einer Person ist die Einheit des Bewußtseins nicht. Denn sie ist keine ursprüng-

Digitized by Google

liche Ganzheit, vielmehr ja noch bezogen auf das Ich, das in ihm (dem Bewußtsein) von sich weiß! Nur weil ein Ich als Ganzheit da ist, das des Wissens von sich fähig ist, ist dies Gewußtsein selbst eine (abgeleitete) Ganzheit. Das Ich (als Produzent des Bewußtseins) und das Bewußtsein (als Produkt jenes Ich) sind nichts weniger als identisch. Vielmehr steht in dem Ich das, was seinem Bewußtsein angehört, mit anderem: Unbewußtem, Körperlichem, objektiven Sinnbezügen in engstem Zusammenhang; und erst dieser Totalzusammenhang macht die eigentliche Person aus. Die Bewußtseineinheit ist eine abgeleitete und zugleich eine lückenhafte, unvollständige Ganzheit.

Endlich ist die Gründung der Hypostase auf die Bewußtseinseinheit deshalb unzureichend, weil dies Kriterium dem forschenden Menschen nur in ganz engem Umkreise zur Verfügung steht. Nur bei menschlichen Individuen ist ihr Vorhandensein jedem Zweifel entzogen. Schon bei Tieren wird sie von manchem bestritten, bei Pflanzen ist sie völlig zweifelhaft, und bei Individuen höherer Ordnung wird ihre Annahme (z. B. das Prinzip einer „Volksseele") als bloße Mythologie gegeißelt — von noch menschenferneren Ganzheiten (etwa den Atomen hier, den Weltkörpern dort) gar nicht zu sprechen. Und schließlich: die unendliche Ganzheit des Alls ist als göttliches Bewußtsein wohl Voraussetzung eines frommen Glaubens; aber eine Auswirkung dieses All-Bewußtseins auf endliche, dem forschenden Geist zugängliche Tatbestände ist nicht vorhanden. Sollte man also allen Ganzheiten außerhalb der menschlichen Individuen deshalb den wahren Ganzheitscharakter und mithin Selbstwert absprechen, weil sie nicht als Bewußtseinseinheiten nachweisbar sind?

Das Kriterium aus dem Bereich des Objektiven ist die Ganzheit der Gestalt. In einer Gestalt ist objektiv Seiendes so zusammengeschlossen, daß das Einzelne seine Selbständigkeit aufgibt und nur durch seine Beziehung zu allen anderen Bestandteilen Bedeutung hat. In der Gestalt grenzt sich eine Ganzheit objektiv gegen andere Ganzheiten ab, hat ihnen gegenüber ein Sonderdasein als für sich Bestehendes, Eigenartiges. Hierbei muß der Begriff der Gestalt in weitestem Sinne gefaßt werden: nicht

Digitized by Google

nur als (sichtbare oder tastbare) Raumgestalt, sondern auch als Zeitgestalt (Beispiele: Rhythmus, Entwicklungsprozeß).

Es liegt im Wesen der Gestalt, daß sie mehr ist als bloße Summe der Elemente. Diesen gegenüber stellt sie ein unauflösbares Ganzes dar[1]). Dennoch wäre es widersinnig, jedes gestaltete Sein, nur weil es Gestalt hat, als ursprüngliche Ganzheit und demnach als selbstwertige Person anzusehen. Die meisten Gestalten sind vielmehr reduzierbar — zwar nicht auf Summation ihrer eigenen Elemente, wohl aber auf andere Ganzheiten, für die sie einen relativ verselbständigten Teilzweck oder eine Ausdrucksform bedeuten. Vergleichen wir eine Billardkugel mit einer kugelförmigen Amöbe; die Gestalten sind gleich, aber ihr Ursprünglichkeitscharakter ist durchaus verschieden. Die Billardkugel ist als diese Kugelgestalt nur durch den Menschen — für den Menschen (also nicht ursprünglich); ihre Ganzheit besteht auch nur in Gestalt, in keiner anderen Hinsicht ist sie ein „Ganzes". Die Amöbe ist Gestalt durch sich und für sich; denn in jedem Augenblick funktioniert sie sich-gestaltend; außerdem ist sie nicht nur diese Kugelgestalt, sondern zugleich auch Zeitgestalt (sie übt Selbstbehauptung, zeigt Wachstum), Funktion, vielleicht Bewußtsein — kurz innerhalb ihrer Ganzheit ist die kugelige Gestaltetheit nur ein Teilmoment. Diese Betrachtung gilt für jede mögliche Gestalt; Gestalt allein ist immer nur einseitige, unvollständige Ganzheit.

Wir hatten beim Bewußtseinskriterium gesehen, daß es — allein angewandt — zu einer unzulässigen anthropozentrischen Einschränkung der Hypostase führen müßte. Ähnliches gilt auch zunächst vom Gestaltskriterium. Denn seine Anwendung ist abhängig davon, daß eine Ganzheit in einer ungeteilten Anschauung gegeben sein kann; und diese Möglichkeit ist durchaus subjektiv-menschlich bedingt. „Volk" oder „Menschheit" würden hiernach niemals als echte Ganzheiten anerkannt werden können, weil ihre etwaige Gestaltetheit die menschliche Anschauungsfähigkeit überschreitet (während die — gleichfalls überindividuelle — Ganzheit eines Ameisenvolkes noch als unmittelbare Gestalt anschaulich erfaßbar wäre).

---

[1]) Demnach ist auch die moderne Gestalts-Psychologie völlig im Rechte, wenn sie erklärt, die Auffassung von Gestalten könne nicht aus der assoziativen Verknüpfung von Bewußtseinselementen abgeleitet werden.

Digitized by Google

Aber die Hypostasierung auf Grund des Gestaltskriteriums ist nicht nur einer subjektiv bedingten Einengung, sondern auch einer nicht minder unzulässigen Erweiterung ausgesetzt. Denn wenn man einmal „Gestaltetheit" als Kennzeichen personalen Daseins annimmt, dann würde unterschiedslos jedes Gebilde, das sich mit einer gewissen Selbständigkeit von der Umgebung abhebt, also eine in sich geschlossene Gestalt zeigt, personifiziert werden müssen. Wie stark die Tendenz hierzu ist, sehen wir an dem Drängen jeglicher Mythologie, den einzelnen Berg oder Fels oder Quell zur „Person" zu stempeln, sehen wir besonders an der Kunst, die dazu neigt, das einzelne Kunstwerk, weil es in seiner geschlossenen Gestaltetheit ganz in sich zu ruhen scheint, als Selbstwert anzusehen. Allein auch diesen höchsten und reinsten Bekundungen des Gestaltprinzips gegenüber, wie sie in den künstlerischen Gebilden vorliegen, bleibt doch die grundsätzliche Ablehnung der bloßen Gestaltshypostase bestehen. Eine Bildsäule von ästhetisch vollendeter Form und der „ungestaltetste" Mensch, sie stehen sich doch gegenüber als Nicht-Person und Person. Denn die Bildsäule ist nur (passiv) Gestaltetheit, der Mensch (aktiv) Gestaltung; die Bildsäule ist nichts als Gestalt, der Mensch auch Ganzheit in anderer Hinsicht. In der Bildsäule kommen Ausdruckswerte individueller und typischer Art reiner zur Bekundung als in dem Menschen; Ausdruckswerte aber sind auch in dieser vollendeten Form Strahlwerte, nicht Selbstwerte — während dem Mensch-Individuum Selbstwert zukommt.

b) „Selbstbestimmung" als methodisches Kriterium. — Das philosophisch verwendbare Kriterium für die Begrenzung selbstwertigen Seins muß also anderswoher entnommen werden. Wir dürfen uns nicht mit einer Ganzheit begnügen, die einseitig, oberflächlich, lückenhaft ist; und an der Oberfläche blieben wir sowohl mit der psychischen Zustandsganzheit des Bewußtseins, wie mit der physischen Zustandsganzheit der Gestaltetheit. Wir müssen Ganzheit in ihrer vollen Tiefe ausschöpfen, in ihrer Unbedingtheit zu fassen suchen; dann werden auch jene Zustandsganzheiten sich, wo es erforderlich ist, in sie einfügen.

Und da stoßen wir auf eine Art von Ganzheit, die sowohl

Digitized by Google

den Gegensatz von Physischem und Psychischem wie die bloß zuständliche Beschaffenheit hinter sich läßt, aber sie dann wieder in sich begreift: die Ganzheit der Funktion. La substance est un être capable d'action. Nur was wirkt, ist, und was als Ganzes wirkt, ist ein Ganzes.

Wir müssen also von den Zuständen zu den Geschehnissen und von diesen wieder auf die ihnen zugrundeliegenden Geschehensursprünge zurückgehen. Der Kausalitätsgedanke ist zweifellos eine apriorische Notwendigkeit, aber nicht in dem Kantischen synthetischen Sinne, daß zu je zwei Geschehnissen die allgemeine Regel ihres Ablaufes gedacht werden müsse, sondern in dem hypostatischen Sinne, daß zu dem Bewirkten ein Wirker gedacht werden müsse. Die Kategorien Substanz und Kausalität waren allzu lange getrennt; sie gehören zusammen. Und sie gehören auch zugleich zusammen mit der dritten Kategorie: der Ganzheit[1]). Wirkende Seins-Ganzheit: das ist die Person.

Aber wieder müssen wir fragen: Wie grenzt sich eine wirkende Ganzheit ab? Welche Erscheinungen des Geschehens sind es, die wir als Kriterium zu wählen haben? Hier endlich gelangen wir zu unserer endgültigen Antwort. Es gibt Geschehnisse, welche nicht von einem Gegebenen auf ein anderes überspringen, sondern an einem Seienden haften bleiben — oder anders ausgedrückt: bei denen gewisse Zustandsganzheiten sowohl den Ausgangspunkt wie auch den Endpunkt des Geschehens bilden. Diese immanenten Geschehnisse können nun, kausal betrachtet, nur ein Wirken eines Seienden auf sich selbst sein. An keiner Stelle kommen wir an eigentliches Sein näher heran als hier: wo etwas nicht nur ein Ganzes (zuständlich) ist, sondern sich als Ganzes ständig (funktional) bewirkt. — Selbstbestimmung also ist das philosophische Kriterium der Person und des Selbstwertes.

Die Funktion der Selbstbestimmung steht über dem Gegensatz von Physisch und Psychisch, sie ist psychophysisch neutral[2]).

---

[1]) In Bd. I, S. 125, als Individualität oder Einheitlichkeit bezeichnet.

[2]) Unser Begriff der Selbstbestimmung deckt sich also nicht mit der rein ethischen Anwendung, wie sie etwa im Kantischen Autonomiebegriff, oder in der Rede von der „Selbstbestimmung der Völker" vorliegt. Er ist viel allgemeiner, identisch mit „Selbstbewirkung".

Digitized by Google

Denn alle zuständlichen Partialganzheiten: sowohl die Bewußtseinseinheit wie die physischen Gestaltmerkmale können zu Zielpunkten der Selbstbestimmung gemacht werden: als Selbstwertung hier, als Selbstgestaltung dort. Aber das Wesentliche der Selbstbestimmung ist, daß sie nicht an einer solchen Partialganzheit haften bleibt. In dem Geschehen, in welchem ein Seiendes sich selbst fortwährend verwirklicht, werden psychische und physische Geschehnisse je nach der Gesamtaufgabe dieses Selbsttuns, bald gesondert, bald verschmolzen, bald gegen-, bald miteinander ins Spiel gesetzt: gegenüber dieser letzten Einheit des Lebens wird der psychisch-physische Unterschied sekundär; auch die beiden Haupttypen der Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, stehen über jenem Gegensatz und sind auf beiden Gebieten anwendbar.

Selbstwert hat, was als Ganzes Selbstbestimmung übt.

Ziehen wir die Folgerungen aus diesem Ergebnis.

Wir haben — rein methodologisch — ein eindeutiges Kriterium der Hypostase gewonnen. Denn Selbstbestimmung in obigem Sinn ist aus den der Erfahrung zugänglichen Geschehnissen zu erdeuten. Es läßt sich jederzeit untersuchen, ob ein einzelnes Geschehnis, oder ein Zusammenhang von Geschehnissen, verständlich gemacht werden kann durch Ursachen, die zu dem Träger der Geschehnisse selbst fremd und äußerlich sind. Wo dies nicht gelingt, muß der Geschehnisträger auch als Geschehnisurheber angesehen werden, d. h. er übt Selbstbestimmung. So sind z. B. die Vorgänge an einem sich verteidigenden Tiere oder Menschen oder Volke trotz der Vielheit und Buntheit der Einzelgeschehnisse doch in ihrer Abfolge und ihrem Zusammenhang nur verständlich, wenn ihnen ein sich erhaltendes Selbst hypostasiert wird[1]). Damit ist der personale und selbstwertige Charakter jenes Tieres, oder Menschen, oder Volkes dargetan.

Die Einzelanwendung dieser hypostatischen Methode wird noch durch viele Fraglichkeiten hindurchgehen müssen. Nur ganz langsam werden wir vorwärts schreiten in der Aufdeckung der

[1]) Dies wurde in Band I (S. 269) als der „radiale" Charakter echter Selbsterhaltung bezeichnet.

Digitized by Google

tatsächlichen Selbstwertganzheiten und in der Entwicklung jener unendlichen Hierarchie, zu der sie sich ordnen. Aber unabhängig von dieser lückenhaften empirischen Durchführbarkeit der hypostatischen Methode für den Augenblick steht ihre prinzipielle Bedeutung da. Sie stellt die bisher fehlende systematische Verbindung zwischen Wertphilosophie und Seinsphilosophie (und damit Wissenschaft) her; sie wird für künftige metaphysische Wertphilosophien das heuristische Prinzip bilden; und sie wird ferner überall, wo dogmatisch neue Werte in der Form von absoluten Werten verkündet werden, den Maßstab ihrer Beurteilung abgeben können.

Wir werden im vierten Kapitel noch einmal über die Anwendung der hypostatischen Methode zu sprechen haben.

3. Die Hierarchie der Personen.

Noch ehe wir das Wesen des Selbstwertes näher ergründet hatten, stellten wir die Forderung auf, daß das Anzahlproblem im Sinne einer hierarchischen Ordnung gelöst werden müsse. Diese Forderung kann nun erfüllt werden, denn es zeigt sich, daß die Selbstwerte sich eben deshalb hierarchisch ordnen, weil sie im Sinne der hypostatischen Methode „Personen" sind.

Wäre alles eigentliche (selbstwertige) Sein einfach — wie das „Atom" der Naturwissenschaft, die „Seele" des naiven Personalismus, die „Monade" der Leibnizschen Philosophie — dann wäre nur ein Außer- und Neben-Einander der Selbstwerte denkbar. Die ideale Ordnung könnte nur die lückenlose Reihe sein, wie sie Leibniz tatsächlich in der Monadologie postuliert. Anders, wenn jedes Seiende als Unitas multiplex gefaßt wird. Eine Ganzheit braucht das Sein anderer Ganzheiten nicht von sich auszuschließen; es kann sie und ihren Selbstwert in sich und unter sich befassen — und dies Verhältnis kann sich ins Unendliche wiederholen, nach unten und nach oben. Die Ordnung wird dreidimensional, hierarchisch.

Die hypostatische Methode ermöglicht nunmehr auch, die Stellung des Menschen in diesem Kosmos der Werte zu bestimmen. Das Problem der Anthropozentrik findet nämlich in einer zwiefältigen Relation seine Lösung. Der Wertkosmos ist nicht von vorn-

Digitized by Google

herein anthropozentrisch begrenzt und eingestellt, ist aber in Anthropozentrik projizierbar[1]).

In dem Hinauskommen über ein nur menschlich orientiertes Wertsystem ist einer der entscheidenden Züge der personalistischen Wertmetaphysik zu sehen. Wir hatten ja eben jene naiven Verfahrungsweisen der Hypostase verworfen, welche nur das für den Menschen Bedeutsame, für den Menschen gestalthaft Anschaubare oder ideenhaft Denkbare, dem menschlichen Bewußtsein Analoge, mit Selbstwert begaben wollte.

Mag auch der Begriff der „Person" ursprünglich nur auf Menschen bezogen sein, in der neuen Begriffsfestsetzung als „Selbstbestimmungsganzes" ist alles Nur-Menschliche abgestreift. Es gibt unter-menschliche, neben-menschliche, über-menschliche Seinseinheiten, an denen Geschehnisse ablaufen, die nur aus einer das Ganze durchdringenden und vom Ganzen ausgehenden Selbstbestimmungsfähigkeit verstanden werden können. Bei Menschen ist uns diese personale Daseinsweise am unmittelbarsten zugänglich, weil wir, die philosophierenden Individuen, selbst dieser Seinsstufe angehören; schon bei den noch menschlichen aber überindividuellen Seinsstufen, dem Volk, der Menschheit, ist die Einsicht in ihre personale Ganzheit wesentlich erschwert; und je weiter wir uns von unserer eigenen Stufe entfernen, um so unsicherer fühlen wir uns in der Ansetzung von Selbstwerten. Aber diese subjektiv bedingte Unsicherheit, diese geistige Kurzsichtigkeit muß streng getrennt werden von dem objektiven Prinzip des Selbstwertes. Dies Prinzip muß mit gleicher Unbedingtheit überall als gültig angenommen werden, wo ein Ganzes auf sich wirkt, sich erhält oder sich entfaltet, sich formt und sich organisiert. Jedes solche Seiende, sei es nun Molekül oder Weltkörper, ist in sich bestehend und in sich bedeutsam, ist einer der irreduziblen Urwerte der Welt. Die „Auf-Sich-Selbst-Bezogenheit" des Wirkens ist das Entscheidende, nicht das wuchtende Wirken auf anderes, nicht das Haben von Bewußtsein, nicht das Sich-Darstellen in der Geschlossenheit einer anschaulichen Gestalt; das sind lediglich die Kriterien, durch welche bestimmte Personenordnungen uns Menschen

[1]) Vgl. S. 55.

Digitized by Google

zugänglich werden, und nicht einmal zuverlässige Kriterien — keinesfalls aber ihre objektiv konstituierenden Merkmale.

Aber dies kosmische Selbstwertsystem darf auch nicht prinzipiell menschen-fremd sein. Bisher hatten kosmisch-orientierte Philosophien die folgerechte Durchführung ihrer Gedanken fast stets erkaufen müssen durch eine Entrechtung der spezifisch menschlichen Wertgesichtspunkte [1]). Das heißt aber eine Philosophie aufstellen, die nicht zugleich Grundlage der Lebensanschauung sein kann und deshalb auch nicht „Weltanschauung" im Sinne unserer Anfangsausführung ist. Das personalistische Weltwertsystem gehört zu diesen anthropophoben Philosophien nicht. Denn es erlaubt die perspektivische Verschiebung zur menschlichen Sphäre hin, ohne einen Deut seines eigenen Wesens aufzugeben. Die Zentrierung des Wertkosmos um einen Mittelpunkt ist nicht eine fixe, ein für alle allemal vorhandene Gegebenheit; sie ist aber auch nicht eine bloße Phantasmagorie — sondern sie ist ständige Tat jedes Selbstwertträgers, der zugleich wertendes Subjekt ist — also auch jedes Menschen. Von diesem Akt der Selbstzentrierung wird alsbald näher zu sprechen sein.

Aus der hierarchischen Staffelung des Seienden ergibt sich, daß der Gegensatz „Person" und „Sache" kein absoluter ist. Denn irgend ein Gebilde, das als Teil oder Moment einer übergeordneten Ganzheit nur ein Sein aus zweiter Hand, also „sächliches" Sein darstellt, kann zugleich eine Ganzheit für sich (nur von einer tieferen Größenordnung) sein und damit echt personales Sein besitzen. So verhält sich die Zelle zum Organismus, der Einzelmensch zum Volk, das Volk zur Menschheit. Und so verhalten sich — jenseits der Sphäre des Lebendigen nach unten und oben: die Atome zu den Molekülen, die Weltkörper zum Sonnensystem. „Sachen" als letzte Entitäten gibt es dann überhaupt gar nicht. Das Stück Papier, auf das ich dies schreibe, ist — als dies so und so begrenzte und gefärbte Gebilde — sicher eine Sache; denn seine „Ganzheit" ist keine eigenwüchsige, sie ist bedingt durch den Fremdzweck des Menschen, dem das

[1]) Das bekannteste Beispiel aus neuerer Zeit ist der naturwissenschaftliche Monismus.

Digitized by Google

Papier zu dienen hat, durch den Schnitt der Schere, der seine Gestalt begrenzt. Aber es ist zugleich mehr als diese menschendienliche und menschengemachte Sache; es ist eine Summe von echten, wenn auch primitiven Ganzheiten, den Molekeln, die eine Personalstufe tieferer Ordnung in der Hierarchie darstellen, und ihrerseits wieder die noch tiefere Stufe der Atome unter sich befassen.

„Person" und „Sache" sind also nicht zwei verschiedene Arten von Substanzen, sondern zwei Anblicksformen desselben Tatbestandes. Der eine Anblick ist „von oben her" auf die Ganzheit gerichtet, der andere „von unten her" auf die Teile, die Phasen, die Mittel eingestellt. Wir haben früher diese Beziehung, weil sie den substantiellen Dualismus zwischen Person und Sache überwindet, als „teleomechanischen Parallelismus" bezeichnet.[1]) Aber der Ausdruck ist mißverständlich; denn er klingt so, als ob personale und impersonale Betrachtung einander gleichgeordnet und nur von verschiedenen Standpunkten aus orientiert seien. Sub specie valoris gilt dies entschieden nicht. Denn unsere vorausgehende Wertableitung hat ja gezeigt, daß allein die personale Betrachtung das Sein in seiner Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit, die impersonale es aber lediglich in seiner Vermitteltheit, in seiner Bedeutung für andere erfasse.

III. Der ideelle Selbstwert.

Wir haben bisher die Gleichung gewonnen: Selbstwert = Person = Selbstbestimmungsganzheit. Aber damit ist die Wesensfeststellung des Selbstwertes noch nicht abgeschlossen. Wir suchten ihn in sich zu fassen; nun muß er in seiner Beziehung zur Welt betrachtet werden. Denn in dem Merkmal der Selbstbestimmung ist bereits enthalten, daß jegliche Person nicht eine in sich verkapselte Zustandsganzheit, sondern eine funktionale, tätige — und damit weltoffene — Ganzheit sei. Erst aus dieser Weltoffenheit ist das Wesen ihrer Selbstwertigkeit ganz zu verstehen.

„Welt" aber begegnet sich in doppeltem Sinne mit der einzelnen Person: als Inbegriff des objektiv Gegebenen und Ge-

[1]) Person und Sache, I, S. 145 u. 345.

Digitized by Google

schehenden, noch abgesehen von den ihr eigenen Wertbetontheiten — also als ein ursächliches Kräftesystem, in welches die Person als empfangender und gebender Faktor eingeordnet ist. Und: Welt als unendliches System von Selbstwerten, mit denen sich der Selbstwert der einzelnen Person auseinander zu setzen und ineinander zu fügen hat. Jene Beziehung der Person zur Welt ist die „Konvergenz", diese die „Introzeption".

1. Die Konvergenz.

Ein Ganzes kann sich nur selbst „bestimmen", wenn sein Selbst noch Unbestimmtheiten in sich enthält, die in Bestimmtheit übergeführt werden sollen. In dem Bilde der Realität, das eine Person in jedem Augenblick ihrer Existenz darbietet, steckt daher stets irgendwelche Potentialität. Diese aber ist hinwiederum nicht nur eine vage beliebige Möglichkeit zum Funktionieren überhaupt (wie sie etwa in dem — rein sächlichen — Energiebegriff der Physik ausgesprochen ist), sondern ein Tendieren zu individualisierter Wirklichkeit, ein Hinzielen der gegenwärtigen Unbestimmtheit auf künftige Bestimmtheit. Eine solche Potenz, die zugleich Tendenz ist, bezeichnen wir als Disposition. Alle jene Beschaffenheiten der Person, die wir als ihre ständigen Funktionsgrundlagen im Psychischen, Physischen und Psychophysisch-Neutralen ansehen, sind Dispositionen; denn funktionieren kann die Person nur, sofern sie noch nicht ganz starr ist, sofern noch Zukunftsmöglichkeit, Spielraumbreite, kurz Potentialität in ihr liegt. Ist eine solche Disposition relativ stabil geworden, so heißt sie: Eigenschaft; ist ihre Unbestimmtheit noch sehr stark: Anlage.

Aber mit der Unbestimmtheit der persönlichen Disposition ist auch ihre Unvollständigkeit gegeben: sie allein ist nicht imstande, die Bestimmtheit aus sich hervorzubringen. Darum wendet sie sich der Welt zu. Mit tausend Organen muß sie die Welt in sich aufnehmen, um zu sich selbst zu kommen. Erst durch Konvergenz mit der Welt wird die Selbstbestimmung möglich.

Der Konvergenzbegriff rückt den Personalismus ebensoweit ab von der starr nativistischen wie von der starr empiristischen Auffassung. Beim Nativismus gibt es keine Selbstbestimmung, weil nur eine feste Selbstgegebenheit der Person da ist, die sich

Digitized by Google

gleichsam zwangläufig auswirken muß; beim Empirismus gibt es keine Selbstbestimmung, weil nur eine Fremdbestimmtheit, ein Beeinflußt- und Geformtwerden von draußen her existiert. Für den „Konvergismus" ist die Einwirkung der Außenwelt notwendig, um den Spielraum, der in der Zielgerichtetheit jeder Disposition liegt, in eindeutige Wirklichkeit zu verwandeln; und es ist die Selbsttat der Person notwendig, um die von außen strömenden Einflüsse als Rohmaterialien der eigenen Selbstverwirklichung dienstbar zu machen. So gibt es in dem Dasein der realen Person keinen Teil, keinen Zustand, keinen Vorgang, der nicht Konvergenzergebnis wäre. Es gibt Abstufungen in dem relativen Anteil von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung an der Gestaltung persönlicher Lebenserscheinungen, aber stets ist beides beteiligt und zur völligen Einheitlichkeit verschmolzen. Dies gilt nicht nur für die akuten „Lebnisse", sondern auch für die Dauerbeschaffenheiten jeglicher Person. Diese sind zwar — in der Vorschau — als vieldeutige Dispositionen die Organe weiterer zielstrebiger Selbstbestimmung, zugleich aber sind sie — in der Rückschau — infolge der Plastizität der Person, selbst bereits durch die vorangegangenen Welteinwirkungen der Eindeutigkeit näher geführt.

Die hier nur flüchtig angedeuteten Tatsachen der Konvergenz sind für die Personalstufe des menschlichen Individuums nebst allen ihren Voraussetzungen und Folgen an anderer Stelle[1]) ausführlich behandelt worden. Sie gelten — mutatis mutandis — für Personen jeglicher Stufenordnung, sofern sie endlich sind und somit noch „Welt" außer sich und um sich haben.

Hier aber muß die Bedeutung der Konvergenz für die Wertproblematik klar gestellt werden.

Es ergibt sich folgendes Paradoxon. In der realen Person — so wie sie im Raum gestaltet, durch begrenzte Zeit sich erstreckend, in bestimmten Schicksalen dahinlebend, mit bestimmten Erfahrungen und Fertigkeiten begabt, empirisch vorfindbar ist — ist noch einmal ein Doppeltes enthalten: sie selbst und der Außenwelteinfluß. „Sie selbst" ist aber nicht ein besonderes Ding — etwa eine „Seele" —, sondern nur die in jenem realen Leben mitwirksame Gerichtetheit auf Ziele, das was Aristoteles die Entelechie genannt hatte. Wir

[1]) Die menschliche Persönlichkeit, S. 95ff.

Digitized by Google

stellen es der realen Person als ideelle Persönlichkeit gegenüber — aber es ist schon fast zuviel gesagt und der Mißdeutung fähig, wenn von einer „Gegenüberstellung" die Rede ist. Denn das ideelle Persönlichkeitsmoment hat überhaupt gar keine andere Existenz und Funktion als die, in der realen Person alles einzelne, das von außen kommt, alles Momentane und Zufällige in die Richtung auf die vollendet zu denkende Ganzheit zu bringen.

Wohl aber hat die Gegenüberstellung ihr Recht im Gebiet des Wertes. Denn nun tritt uns der Selbstwert in zwei verschiedenen Tönungen: als realer und als ideeller Selbstwert entgegen. Der reale Selbstwert kommt der Person zu, so wie sie tätsächlich als Ganzes aus dem Ineinander von Entelechie und Außeneinfluß hervorgeht: als dieses hier und so lebende, sich erhaltende, entfaltende und gestaltende Seiende. Der ideelle Selbstwert aber kommt der „vollendet zu denkenden Ganzheit" zu, die nie Wirklichkeit, aber unablässige Verwirklichungstendenz ist. Sind wir nun imstande, diesen ideellen Selbstwert noch näher zu beschreiben, ohne in den Fehler zu geraten, den wir früher schroff kritisierten, daß nämlich irgendeine Einzelseite des persönlichen Lebens zum Wesen gemacht wird? Wir dürfen nicht — soviel steht fest — durch Zurückgehen von der realen Ganzheit zu einem realen Teilgebilde den ideellen Selbstwert zu ertappen hoffen; wir müssen vielmehr eine Bestimmung suchen, die in noch anderem und vollendeterem Sinne die Ganzheit ausdrückt. Es darf aber auch andererseits nicht die Ganzheit des Universums sein, die alle individuelle personale Existenz verschluckt, sondern eben die ideelle Ganzheit jeder einzelnen Person selber: gibt es eine solche?

Es gibt eine solche; aber sie ist nicht faßbar, solange wir den einzelnen Selbstwert, als einzelnen, in eine wertindifferente Welt gestellten, betrachten. Das Prinzip der Konvergenz wirft wohl das Problem der ideellen Persönlichkeit und des ideellen Selbstwertes auf; aber es ist nicht zu seiner Lösung fähig.

2. Introzeption.

Für die in der Konvergenz lebende reale Person ist „Welt" = Material, Reiz, Druck, Werkzeug, Zwang, Betätigungsgebiet, Lebensatmosphäre, kurz = Sache.

Digitized by Google

Aber dieselbe Welt ist ja ein Kosmos von Selbstwerten, und die einzelne selbstwertige Person ist in diesen Kosmos eingeordnet; erst die Beziehung zur Welt als dem Wertkosmos gibt der Person die vollendete Ganzheit, enthüllt die ideelle Persönlichkeit in ihr.

Jeder einzelne Selbstwert bildet in dem Kosmos der Selbstwerte ein Zentrum. Von seiner zentralen Stellung aus bestimmen sich seine Zusammenhänge mit den anderen Selbstwerten: die ihn als übergeordnete in verschiedener Weite umschließen, die als nebengeordnete in größerer oder geringerer Nähe zu ihm stehen, ja sich mit ihm kreuzen können, die sich als untergeordnete seiner Ganzheit einfügen. Für jeden Selbstwert hat der ganze Wertkosmos gleichsam eine perspektivische Konstellation; damit ist nicht etwa nur ein bewußtes Erleben der anderen Werte gemeint, sondern der jenseits aller Bewußtheit liegende Urtatbestand, daß die jeweilige Stellung des zentral gesetzten Selbstwertes zu allen anderen eine individuelle, ihm allein zukommende ist.

Die Tatsache der Zentrierung wird im letzten Teil des Buches ihre Hauptbedeutung gewinnen, wenn wir sie auf das menschliche Individuum anwenden. Aber grundsätzlich ist jegliche Person jeder Stufenordnung als solch „zentraler Selbstwert", d. h. als Mittelpunkt ihres Wertkosmos zu denken. Und nur in dieser Allgemeinheit gehen uns hier die Kategorien der Wertzentrierung an.

Rein begrifflich ergeben sich zunächst einige neue Bestimmungen, die wir, um Verwechslungen zu vermeiden, mit lateinischen Beiworten kennzeichnen wollen.

Der Inbegriff derjenigen Werte, die einer als Mittelpunkt gesetzten Person zukommen, heiße der „Zentro-Wert". Ihm stehen die anderen, selbständigen, vom Zentrowert unabhängigen Werte der Welt gegenüber: die Anderwerte oder „Exzentro-Werte". Diese Unterscheidung hat nichts mit der früher gegebenen Gliederung in Selbst-, Strahl- und Dienstwerte zu tun; denn die letztere entsprang schon aus der Existenz eines einzelnen isolierten Selbstwertträgers innerhalb einer wertindifferenten Umgebung; die Scheidung Zentro-, Exzentro-Wert bezieht sich auf das Verhältnis mehrerer Selbstwerte zueinander.

Zu dem Zentrowert meines Ich gehört also nicht nur der Selbstwert meiner Persönlichkeit, sondern auch der Strahlwert meines sprachlichen Aus-

Digitized by Google

drucks und meiner sittlichen Gesinnung, der Dienstwert meines Vermögens und meiner Begabung usw. Ebenso ist ein „Exzentrowert" für mich der Selbstwert, Strahlwert und Dienstwert, der irgendeinem anderen Individuum, einer Gemeinschaft, einem Natur- oder Kulturgebilde zugeordnet ist.

Die Exzentro-Werte lassen sich dann nochmals begrifflich gliedern nach ihrer verschiedenen Stellung zur zentralgesetzten Person. Denn auf Grund der Hierarchie gehören zu dieser: Unterpersonen, die in ihr enthalten sind, Überpersonen, in denen sie selbst enthalten ist, Mitpersonen, die ihr nebengeordnet sind. Auf den Zentrowert bezogen stellen die Werte dieser anderen Personen „Infra-Werte", „Supra-Werte" und „Juxta-Werte" dar.

Wir vermeiden auch hier absichtlich die deutschen Worte, da man mit „Über-", „Unter-", „Neben-Werten" leicht den Begriff eines Rangverhältnisses (also einer Wertung der Werte) verbinden würde, während lediglich die logische Beziehung ausgedrückt werden soll.

Wir haben nun zu fragen, welche wertenden Verhaltungsweisen eine zentral-gesetzte Person zu den Exzentro-Werten aufweisen kann. Hier ergibt sich ein dialektischer Dreischritt.

Thesis: Die zentrale Person setzt ihren Zentrowert absolut, handelt im Sinne dieses Zentrowertes und behandelt alles andere, was nicht sie selbst ist, lediglich sofern es dem Zentrowert zugeordnet ist, als Dienstorgan oder Strahlungsbereich, nicht aber in seiner selbständigen Exzentro-Wertigkeit. Dies Verhalten heiße „zentripetal" — welcher Ausdruck mit Absicht so allgemein ist, daß noch nichts über den Anteil von Bewußtheit, von wertender Entscheidung, von normativer Beurteilung darin enthalten ist. Lediglich die Richtung des Verhaltens auf das eigene Wertzentrum hin ist darin ausgesprochen.

Allerdings liegt im zentripetalen Verhalten die stillschweigende Voraussetzung, daß zwichen Zentrowert und Exzentrowert eine Fremdheit besteht, daß sie nicht ohne weiteres in eins zu binden sind, ja daß die Verhaltungsweisen im Sinne dieser oder jener Wertsphäre sich gegenseitig auszuschliessen scheinen.

Diese Fremdheit kann nun aber auch zu einer ganz anderen Folge führen.

Antithesis: Die zentrale Person verhält sich als Organ, Werkzeug, Opfer, Strahlungsbereich eines Exzentrowertes und

Digitized by Google

damit negativ zu ihrem Zentrowert: „zentrifugales" Verhalten. Auch hier wieder wird noch ganz von Bewußtseinsbeteiligung und ethischer Bedeutung abgesehen; nur die Richtung vom Zentrum fort geht uns hier an.

Nun aber scheidet sich dies Wegstreben vom Zentrowert nochmals in zwei Richtungen, die sich in das geometrische Bild nicht mehr einfügen lassen. Die im Zentrum stehende Person ist ja nicht ein Mittelpunkt, zu dem alles andere außerhalb sein müßte, sondern sie schließt noch Wertträger in sich, die nicht sie selbst sind. „Zentrifugal" ist demnach nicht nur ein Verhalten, das die Zentrowertigkeit hinter den draußen befindlichen Suprawerten und Juxtawerten zurücktreten läßt, sondern auch ein solches, das die eigene Ganzheit zugunsten der Infrawerte negiert.

Synthesis: Aber der Widerspruch von Zentrowert und Exzentrowert ist nicht ein letzter, und darum sind auch Zentripetalität und Zentrifugalität nicht die einzigen denkbaren Funktions-Beziehungen einer zentralen Person zu ihren Exzentrowerten. Ist doch die isolierende Auffassung der zentralen Person als eines ganz in sich ruhenden Zentrowertes eine ebenso künstliche Abstraktion, wie die isolierende Bejahung und Bedienung irgend eines einzelnen Exzentrowertes. Die unaufhebbare Eingeschmolzenheit jeglicher Person in den Kosmos bezieht sich auch auf die Wertbestimmung, und so ist auch der Zentrowert einer zentralen Person ohne die Exzentrowerte gar nicht zu verwirklichen, und die Exzentrowerte nicht, ohne daß der Zentrowert in seiner Eigenheit bestehen bliebe. Die Auseinander-Setzung von Zentrowert und Exzentrowert muß immer wieder überwunden werden durch eine Zusammen-Setzung (Synthesis) von beiden. Diese aber ist — und damit müssen wir wieder jedes räumliche Bild und jede mechanische Analogie verlassen — kein Aneinanderfügen mehr, kein Ziehen einer Diagonale im Werteparallelogramm, sondern eine wirkliche Einschmelzung, ein zu „Eigen"-Machen des „Andern", kurz: „Introzeption".

Veranschaulichen wir das bisher Gewonnene an einem Beispiel, das uns zugleich zeigen soll, wie die Grundtatsachen der Zentrierung für jede beliebige, als Zentrum gewählte, Personal-

Digitized by Google

stufe gelten. Absichtlich wählen wir darum nicht das Einzelindividuum als solches Zentrum, wie wir es später — in der ethischen Betrachtung — tun werden.

Denken wir uns also als Zentrum der Wertbeziehung die Person eines Volkes. Der Selbstwert der Volksindividualität mitsamt allen ihren Strahlwerten in Volkskultur, Sitte, Sprache, Kunst usw. und mitsamt ihren Dienstwerten in Wirtschaft, Technik usw. macht den Zentrowert des Volkes aus. Alle sonstigen Werte sind zunächst Exzentrowerte; und zwar stoßen wir hier auf die Suprawerte der Menschheit, der Erde, der Gottheit, auf die Juxtawerte der anderen Völker, auf die Infrawerte der individuellen Volksgenossen.

In diesem System seiner Wertbeziehungen zeigt ein Volk nun zentripetales Verhalten, wenn es im engeren Sinne „völkisch" oder „nationalistisch" handelt. Denn hier wird alles andere in den Dienst der Verteidigung, Behauptung oder Steigerung des Zentrowertes gestellt. Die allgemeinen Menschheitswerte werden vernachlässigt; andere Völker werden nicht in ihrem selbstwertigen Sosein (also als Juxtawerte) behandelt, sondern als „Freunde", Verbündete", „Feinde", je nachdem sie für den völkischen Zentrowert positiven und negativen Dienstwert haben; und auch die Infrawerte der einzelnen Volksgenossen werden lediglich als Elemente und Organe der Volksgemeinschaft anerkannt.

Zentrifugal wäre hingegen das Verhalten eines Volkes, das sich zugunsten kosmopolitischer oder fremdnationaler oder individualistischer Strebungen aufgibt: an die Stelle der Zentrowertigkeit tritt die bloße Dienstwertigkeit für einen Suprawert (Menschheit) oder einen Juxtawert (ein anderes Volk) oder die Selbstauflösung zugunsten der Infrawerte (der einzelnen Volksgenossen).

Introzeptiv endlich verhält sich das Volk, das seine Gliedschaft in der Menschheit in seiner völkischen Sonderform ausprägt, also nicht nur die Menschheit bereichert durch sein volksindividuelles Sosein, sondern auch sein nationales Selbst bereichert durch die organische Einverleibung und besondere Gestaltung übernationaler Ziele. Dies ist die Introzeption der Suprawerte; eine solche der Juxtawerte ist die Einverleibung anderer Volkswerte in die Eigenwertigkeit — wie es etwa die deutsche Volksperson mehrfach mit den geistigen Werten des Hellenentums gemacht hat. Endlich kann man von einer Introzeption der Infrawerte sprechen: wir finden sie bei dem Volk, dem die Volksgenossen nicht nur Bestandteile und Dienstwerkzeuge — also nationale Sachwerte — sind, sondern das gerade in der Gestaltenfülle der ihm angehörigen Individualitäten, in der Selbständigkeit starker Persönlichkeiten seinen Reichtum findet und mit deren unangetasteter Eigenwertigkeit seinen völkischen Zentrowert erhöht.

Mit dem Introzeptionsbegriff haben wir die wertphilosophische Grundkategorie für die Gestaltung der Lebensanschauung gewonnen. Denn Lebensanschauung ist ja die Art, wie sich ein Ich (also ein sich zentral setzender Selbstwert) zu der Gesamtheit der Werte verhält; und Introzeption ist eben dasjenige Verhalten,

Digitized by Google

in welchem die im Zentrum eines Wertkosmos stehende Person zugleich den eigenen Zentrowert wie die Exzentrowerte bejaht. Die beiden anderen Verhaltungsweisen müssen den Selbstwert auf der einen Seite negieren, um ihn auf der anderen bejahen zu können; nur in der Introzeption ist eine durchweg positive Beziehung zwischen Wertzentrum und Wertkosmos möglich.

Wenn in den nächsten Kapiteln der Introzeptionsbegriff noch zurücktreten wird, so liegt dies daran, daß in diesem die Betrachtung noch den einzelnen Werttatbeständen zugewandt sein wird, aber noch nicht die Zentrierung um ein Wertzentrum behandelt. Dagegen wird der Begriff in den letzten Kapiteln seine ganze Bedeutung entfalten, in denen das menschliche Ich und die Norm seiner Lebensgestaltung im Mittelpunkt der Wertbetrachtung stehen. Denn es wird sich ergeben, daß die Introzeption den Gehalt des kategorischen Imperativs bildet; die einzige Forderung, die mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit jedem Sollen vorgesetzt zu werden vermag, lautet: „Introzipiere!"

3. Das Rangprinzip der Selbstwerte.

Im vorliegenden Zusammenhang aber haben wir den Introzeptionsbegriff daraufhin zu untersuchen, in welcher Weise durch ihn der Selbstwertbegriff ganz allgemein bereichert und vertieft wird. Unabhängig von seiner Ausprägung bei menschlichen Ichen[1]) bedeutet er ja die positive Einordnung eines Selbstwertes in den Kosmos der anderen Werte. Dadurch verliert der einzelne Selbstwert seine Vereinsamung, und er verliert auch die schlechthinnige Unvergleichlichkeit, die wir ihm früher in isolierender Definition zuschrieben; aber er verliert dennoch nicht — und dies ist das dialektische Wunder, das in der Introzeption liegt — seine Selbstwertigkeit.

In der Tat: Wäre jeder Selbstwert, ganz auf sich selbst ruhend in seiner Bedeutsamkeit, eine Wert-Welt für sich, eine

[1]) Die früher versuchte Einschränkung des Introzeptionsbegriffs auf menschliche Iche (Menschliche Persönlichkeit, S. 60) vermag ich jetzt nicht mehr aufrecht zu erhalten. Der Begriff als solcher ist auf jeden Selbstwert anwendbar; als Tatsache freilich ist Introzeption für uns nur bei menschlichen Individuen und menschlichen Gemeinschaften erfahrbar, als Forderung nur für Menschen aufstellbar.

Digitized by Google

Monade ohne Fenster — dann gäbe es keinen Maßstab und keine Ordnung zwischen den Selbstwerten. Dann stände eine Amöbe, die als Lebenseinheit selbstwertig ist, nicht tiefer als ein Mensch; dann stände ein Idiot, da er menschliches Individuum und als solches Selbstwertträger ist, nicht tiefer als ein Goethe. Er stände auch nicht höher, er stände auch nicht gleich — jeder Versuch mit Vergleichungsbegriffen an diese zwei Selbstwerte heranzukommen, wäre sinnlos. Jegliche Person könnte — in ihrem So-Sein, Hier-Sein und Jetzt-Sein — nur an sich selbst, d. h. gar nicht gemessen werden.

Aber diese Voraussetzung des absoluten In-Sich-Selbst-Seins jedes Selbstwertes trifft nun nicht zu. Unbeschadet seiner Einzigkeit und Unauflösbarkeit (durch die verhindert wird, daß er jemals zu einem bloß abgeleiteten Wert werden könnte), ist er doch zum Kosmos der Selbstwerte orientiert; und von diesem Kosmos geht eine größere oder geringere Fülle mit größerer oder geringerer Intensität in ihn ein, vermöge der Introzeption. Er wird zur unitas multiplex nicht nur seiner eigenen Teile, Momente und Phasen, sondern von kosmischen Bedeutungen, durch deren Einverleibung er sich selbst zum Mikrokosmos macht. Diese gemeinsame Beziehung zum Werte-Universum schlägt die Brücke zwischen dem einen und dem anderen Selbstwert und liefert den Maßstab für eine Rangordnung der Selbstwerte.

Wir bezeichnen dieses Rangkriterium der Selbstwerte als „Selbstwertfülle". An Selbstwertfülle steht der Mensch hoch über dem Tiere, weil er in seinen Selbstwert nationale und humane, ethische und religiöse, logische und ästhetische Werte einschmilzt, sich erst in dieser Einschmelzung als Selbstwert verwirklicht. Darum steht der Selbstwert eines Goethe unendlich über dem des Idioten, weil in Goethes Selbstwert eine ganz andere Anteiligkeit an den Selbstwerten der Welt enthalten ist. Und nicht nur im Nebeneinander der Selbstwerte, sondern auch in ihrem Übereinander bekundet sich die Rangordnung: Individuum und Volk sind, sofern jedes in sich als isolierter Selbstwertträger betrachtet wird, nicht vergleichbar; aber durch die Selbstwertfülle sind sie es, und nun ordnet sich widerspruchslos das Volk dem Individuum über, denn alle die Werte, die die Individuen eines Volkes in ihre Selbst-

Digitized by Google

wertfülle einschließen, sind auch in der Volksperson enthalten als Bestandteile eines nun noch hinzukommenden übergreifenden Selbstwertes der Volkheit. Und wiederum wiederholt sich diese Überordnung von den Völkern zur Menschheit.

Schon Leibniz hatte in seiner Stufenleiter der Monaden versucht, die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit jedes Selbstwertes (denn jede Monade repräsentiert einen solchen) mit einer Rangordnung aller Selbstwerte in Einklang zu bringen. Aber seine Rangordnung ist eine eindimensionale. Die Monaden reihen sich nach dem steigenden Grade der Bewußtseinsklarheit in eine stetige Linie. Im Personalismus ist die Rangordnung mehrdimensional geworden. An Selbstwertfülle verschieden sind nicht nur die nebeneinanderstehenden Selbstwerte identischer Größenordnung, sondern auch die über- und untereinandergeschichteten Selbstwerte verschiedener Größenordnung. An der Spitze aber steht der Selbstwert mit unendlicher Selbstwertfülle, bei der zwischen dem Akte des Introzipierens und dem Zustand vollendeter Introzeption kein Unterschied mehr besteht, weil alle anderen Werte von vornherein ihm eingegliedert sind, die göttliche Allperson.

Beziehen wir die Selbstwertfülle eines einzelnen Selbstwertträgers auf die grenzenlose Selbstwertfülle der Allperson, so kann man die Rangordnung der Selbstwerte auch als eine Rangordnung ihrer Gottesnähe ansehen. Die Selbstwertfülle verleiht dem endlichen Selbstwert eine religiöse Bedeutung, sie drückt aus, in welchem Umfang und in welcher Tiefe er die Gottheit introzipiert hat.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß wir mit dieser Rangierung der Selbstwerte etwas Paradoxes tun: Unvergleichliches wird verglichen.[1]) Paradox ist dies in der Tat, sofern man jenes Vergleichen zur Richtschnur nimmt, das im Bereich endlicher sächlicher Gebilde vorgenommen wird. Hier heißt Vergleichen: feststellen, inwiefern die zwei Vergleichungsobjekte in bezug auf einen identischen fest umschriebenen Partialzweck für einander eintreten können. Gleich ist dann, was im Hinblick auf jenes tertium comparationis vertauschbar ist, ungleich, was jenem Zweck näher oder ferner steht. Ganz anders in unserem Falle. Das tertium comparationis ist jetzt nicht mehr ein endlicher wohlbestimmter Einzel-

[1]) Siehe S. 49.

Digitized by Google

zweck, sondern der unendliche Wertkosmos. In bezug auf ihn gibt es für die einzelnen Selbstwerte wohl ein Ungleich des Naheseins, eine stärkere oder geringere Ausprägung des Mikrokosmischen, aber keine Vertauschbarkeit und Vertretbarkeit, mithin keine Gleichheit mehr. Bei der Selbstwertvergleichung können die unaufhebbaren Verschiedenheiten der Selbstwerte (denn jeder Selbstwert ist und bleibt ja eine Individualität) nur in Rangunterschiede umgedeutet, niemals aber durch Gleichsetzung wegnivelliert werden. Ist es nicht möglich, bei zwei Selbstwerten die größere oder geringere Annäherung der Selbstwertfülle an die unendliche Fülle des Wertkosmos auszusprechen, dann bedeutet das nicht, daß die beiden Selbstwerte „gleich" sind, sondern daß sie ihrer Selbstwertfülle nach „disparat" sind. Die Unvergleichbarkeit der Selbstwerte ist zwar durch das Prinzip der Selbstwertfülle relativiert worden: unverrückt aber und absolut bestehen bleibt ihre Unangleichbarkeit! Rangverschiedenheit gibt es im Gebiet der Selbstwerte, Ranggleichheit aber nur im Gebiet der Fremdwerte. In dem Augenblick, in dem zwei Selbstwerte gleichgesetzt werden, sind sie nur noch nach ihrem vertauschbaren Dienst für den anderen Wert da, verlieren ihren Selbstwertcharakter.

Ähnlich wie mit der Vergleichung der Selbstwerte steht es mit ihrer Polarisation. Das Setzen von Werten an sich steht, so hatten wir oben (S. 36) entwickelt, jenseits des Gegensatzes von Bejahung und Verneinung. Demnach kann man dem isolierten Selbstwert nicht die Möglichkeit zusprechen, daß er positivwertig oder negativwertig sein könne. In der Tat sind auch alle Wertgegensätze wiederum nur ableitbar durch die Bezugnahme auf die Förderung oder Gefährdung, die ein anderer (vorzeichenloser) Wert erfährt; Wertpolarisation besteht daher nur für abgeleitete Werte. Mit einer Ausnahme. Schon Kant hatte entdeckt, daß der Gegensatz Gut und Böse in ganz anderem Sinne die Substanz der Person betreffe als irgendein anderer denkbarer Gegensatz, als Angenehm und Unangenehm, Nützlich und Schädlich, Schön und Häßlich usw. Und in der Tat ist die ethische Wertpolarität im Gebiet der Selbstwerte vorhanden, ohne diese zu abgeleiteten Werten zu machen. Dies wird wiederum möglich durch die Beziehung des Selbstwertes zum Wertkosmos.

Digitized by Google

Solange wir freilich die einzelnen Selbswertträger lediglich in der Zuständlichkeit ihrer Selbstwertfülle betrachten, hat es den Anschein, als ob sie zwar nach höherem und tieferem Rang, nicht aber nach positivem oder negativem Vorzeichen differenziert werden können. Denn entweder muß jeder Selbstwertträger einen positiven Index erhalten, weil er ja irgendeinen, wenn auch noch so eng begrenzten Grad von Selbstwertfülle hat; oder jeder müßte negativ eingeschätzt werden, wenn wir die absolute Selbstwertfülle der Allperson zum Maßstab erheben, der gegenüber ja jede determinatio eine negatio ist.

Nun ist aber Selbstwertfülle nicht ruhender Zustand, sondern Ziel nie abgeschlossener Introzeption. Introzeption aber ist gerichtetes Tun, dem ein entgegengesetzt gerichtetes gegenübergestellt werden kann. Introzipieren heißt: sich an Selbstwertfülle bereichern, sich Gott ähnlicher machen. Wo eine Person nicht nur ihre jeweilige Selbstwertfülle hat, sondern zu dieser Steigerung ihrer Mikrokosmik strebt, ist sie gut, wo ihr Streben sich darin erschöpft, sich als gesonderten Selbstwert dem Wertkosmos entgegenzusetzen, die Exzentrowerte als endgültig fremde außer sich zu lassen, sie als bloße Dienstwerte zu gebrauchen oder als Hemmungen des eigenen introzeptionslosen Selbstwertes zu bekämpfen, ist sie böse. Damit ist diese — und nur diese — Polarität der Werte als eine solche aufgewiesen, die im Bereich der Selbstwerte gilt.

So erhält der einzelne Selbstwert durch seinen Zusammenhang mit dem Kosmos seinen religiösen Rang und sein ethisches Vorzeichen, jenen durch den Zustand seiner Selbstwertfülle, diesen durch die Richtung seiner Selbstgestaltung auf Introzeption oder Nicht-Introzeption.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Die Welt der Selbstwerte.

Das Prinzip des Selbstwertes ist nun gewonnen; jetzt haben wir nach seiner Verwirklichung in der Welt zu fragen. Hierbei wird die absolute von den endlichen Realisierungen zu scheiden sein.

I. Der personale Pantheismus.

Gehen wir noch einmal von dem Begriffsgegensatz „Person" und „Sache" aus. Wir sahen oben (S. 81), daß diese sub specie valoris — und damit unter dem Gesichtspunkt des echten eigentlichen Seins — nicht gleichgeordnet werden dürfen. Ihre Disparatheit wird am deutlichsten, wenn man den Gegensatz in seinen Auswirkungen auf die Totalität betrachtet.

Die „absolute Sache", wie sie etwa in der ungeformten Materie, der qualitätslosen Energie, dem ungestalteten unindividualisierten Bewußtseinsstrom zu denken versucht wird, ist ein Ungedanke — nicht einmal ein Grenzbegriff; denn es wird ja hier einem Etwas, dessen Sein überhaupt nur in der Bezogenheit auf etwas anderes besteht, nun doch Absolutheit zugeschrieben. Individuation, Gliederung in Ganzheiten gehört glaubensnotwendig zur Welt; ein Etwas, das jeder Zusammenfassung in Selbstbestimmungsganzheiten fremd wäre, hat überhaupt kein „Sein" in irgendwelchem Sinne.

Ganz anders steht es mit dem entgegengesetzten Pole der Hierarchie, der „absoluten Person". Im Gebiet des Endlichen ist jede Ganzheit doch noch zugleich Teil einer höheren Ganzheit; sie ist nicht nur und ausschließlich Person, sondern im Hinblick auf die übergeordneten Personen: Sache. Im Verfolg dieser aufsteigenden Ordnung muß aber das Denken schließlich zum Postulat einer Person kommen, die selbst kein höheres Ganzes mehr über sich hat, die in keiner Hinsicht mehr Teil, Sache,

Digitized by Google

Moment ist, sondern nur Ganzes, absolut in ihrer Selbstbestimmung, absolut in ihrer Vieleinheitlichkeit. Dies Ganze muß identifiziert werden mit der Totalität des Kosmos: es ist die Allperson.

So hat die Hierarchie der Selbstwerte einen pantheistischen Abschluß. Aber dieser personale Pantheismus muß doch gegenüber allem, was sonst unter dem Namen Pantheismus einhergeht, deutlich abgegrenzt werden.

Zunächst ist er weit entfernt von jenem früher besprochenen Radikal-Monismus, bei dem der Selbstwert des All sämtliche sonstigen Selbstwerte vernichtet, weil diese endlich und begrenzt seien, und weil alle Determination nur Verneinung sei. Dem Personalismus dagegen ist die Idee der Allperson erst die letzte abschließende Anwendung jener Personkategorie, welche auf allen Stufen des Seins sich zu verwirklichen strebt. Die göttliche Person enthält alle anderen personalen Selbstwerte in sich, ohne sie durch dieses Insichschließen ihres Selbstwertcharakters zu berauben.

Sodann ist der hier vertretene Pantheismus die Überzeugung von einem persönlichen Gott. Der Gottesbegriff wird nicht, wie in naturalistisch-monistischen Lehren, abgeschwächt zu einem bloßen Ausdruck der umfassenden Einheit alles natürlichen Geschehens und Seins oder zu einem anderen Wort für „Weltgesetzlichkeit" — das wäre ja wieder nichts anderes als der Ungedanke der „Allsache". Denn Gesetz ist Regel der Beziehung; und Weltgesetz als „Gott" wäre die zum Absolutum gemachte allgemeinste und leerste Relation. Vielmehr ist auch das eigentliche Sein des Alls nur zu denken als konkrete Ganzheit, die sich selbst bestimmt und alles, was Teil ist, dem Sinne der Totalität unterordnet. Gott ist Person oder er ist nicht.

Aber dieser persönliche Gott ist der des kritischen, nicht des naiven Personalismus. Und deshalb muß das Verhältnis Gottes zur Welt rückhaltlos und vorbehaltlos als das des absoluten Ganzen zu den Teilen gedacht werden. Gott und Welt sind nicht außereinander; Gott steht so wenig neben der Welt, wie etwa im Einzelindividuum eine besondere „Seele" als eigentlicher Träger der Ganzheit gegenüber der Elementensumme des „Leibes" anzuerkennen ist, und so wenig, wie wir die lebendige Ganzheit eines Volks zu einer isolierten „Volksseele" hypostasieren dürfen.

Digitized by Google

Es besteht also auf dem Gebiet der Gottesauffassung nicht nur das Entweder-Oder: impersonaler Pantheismus (der durch den Mund naturwissenschaftlicher Weltanschauungen die Vergottung der Weltgesetzlichkeit verkündet), oder personaler Theismus (der durch den Mund der positiven Religionen den weltentrückten von außen stoßenden Gott lehrt) — sondern es gibt als Drittes und über beiden Stehendes den personalen Pantheismus: die Überzeugung von der welterfüllenden lebendigen Ganzheit der Allperson.

Kritisch aber muß der Personalismus auch darin sein, daß er die Grenze des Denkens gegenüber diesem seinen Gottesbegriff anerkennt. Denn das Denken stößt hier auf einen Widerspruch, der innerhalb der Denksphäre selbst nicht gelöst werden kann. Der Gedanke der Hierarchie der Personen fordert als Abschluß die Allperson, die nichts mehr außer sich hat, wodurch sie begrenzt würde, nichts mehr vor sich hat, was sie nicht schon besäße. Aber im Begriff der Person liegt zugleich die sich begrenzende Gestaltung, und die Selbstverwirklichung eines ständig Werdenden. Als All-Person also muß Gott konkret und individualisiert, als All-Person unendlich und unbegrenzt gedacht werden. Als All-Person ist Gott verwandt mit jeder endlichen Person, ist ihr nahe; als All-Person ist er mit ihr schlechthin unvergleichbar, steht ihr unsagbar fern. Hierzwischen gibt es keine Vereinigung mehr durch Mittel der Erkenntnis. Für diese ist die Allperson lediglich ein Grenzbegriff; er ergibt sich mit logischer Notwendigkeit, sobald einmal die personalistische Dogmatik als Voraussetzung von Erkenntnis überhaupt gesetzt ist; aber er ist für eben diese Erkenntnis inhaltlich unvollziehbar.

Es bleibt aber dem Menschen dennoch die Möglichkeit, den Begriff mit Inhalt zu füllen, freilich nun nicht mehr auf dem Wege der denkenden Erkenntnis, sondern auf dem der religiösen Introzeption — von der erst sehr viel später zu sprechen sein wird.

Diese Begrenzung der Erkenntnis durch ein erkenntnisfremdes Verhalten hat nun aber einen ganz anderen Charakter als bei Kant und der Zweiweltentheorie; es besteht keine Unvereinbarkeit mehr zwischen beiden Erfassungsweisen der Gottheit. Die Erkenntnis kann den von dem religiösen Glauben gesetzten Gott

Digitized by Google

bejahen; denn er ist die Erfüllung einer Forderung, zu der sie auf ihrem theoretischen Wege gekommen ist, ohne sie von sich aus verwirklichen zu können. Zwischen der Allperson, welche die Seins- und Werttheorie als ihren Abschluß postuliert, und dem Gott, den der religiöse Mesch, sich einfühlend und einfügend, introzipiert, besteht Identität; die Vereinigung der Welt der Erkenntnis und der Lebensanschauung ist auf religiösem Gebiet durch den kritischen Personalismus möglich geworden.

Mit der Forderung der absoluten Person als der Krönung der Seinshierarchie bewegten wir uns noch im Gebiet des Apriorischen. Wir verlassen dies Gebiet, wenn wir uns nunmehr jenem Kosmos endlicher Selbstwerte zuwenden, die sich unterhalb der Allperson ausbreiten und aufschichten. Die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit empirischen Daseins, die eng begrenzte Reichweite menchlichen Erfahrenkönnens, die Schwierigkeiten der hypostatischen Methode stürmen auf uns ein, um unsere Sehnsucht nach einem wohl gegliederten und gesicherten Gesamtbild dieser Hierarchie der Selbstwerte immer wieder zu enttäuschen und zu vertrösten. Wohl sind uns einzelne Stellen des Bildes schon jetzt deutlich; andere sind noch in Dämmer gehüllt, versprechen aber der künftigen Anwendung der hypostatischen Methode sich zu entschleiern; bei noch anderen werden wir endgültig auf exakte Erkenntnis verzichten müssen. An dieser Stelle kann nur zweierlei in Kürze versucht werden: die Feststellung gewisser Struktureigenschaften des Stufenbaues der Selbstwerte, und eine Skizze derjenigen Stellen des Bildes, die schon heute erkennbar zu sein scheinen.

II. Merkmale der Stufenbildung.

1. Merkmale der Selbstwertstufen.

Die Welt in ihrem rein empirischen Anblick bietet nicht eine kontinuierliche, ungegliederte Masse dar, sondern zeigt irgendwie gegeneinander abgegrenzte Gebilde höherer und niederer Größenordnung: in der „unorganischen" Welt von den Sonnensystemen bis zu den Elektronen; in der „organischen" Welt von den Gattungen bis zu den Zellen; in der anthropischen Welt von der Menschheit durch engere Gemeinschaften und kulturelle Objektivationsgebiete

Digitized by Google

hin bis zu den Einzelindividuen. Dieser Umstand der stufenweisen Gegliedertheit fand — noch unabhängig von bestimmten metaphysischen Deutungen — in der Bezeichnung „Kosmos" sehr früh seinen Ausdruck. Für uns besteht nun die Frage, welche dieser Stufenordnungen als Träger echten Eigenseins und damit Eigenwertes anzusprechen sind. Es ist also die hypostatische Methode anzuwenden, aber nicht auf einzelne Gebilde, sondern auf ganze Ordnungen solcher Gebilde, bei deren jeder der Charakter als „Selbstbestimmungsganzheit" zu untersuchen ist.

Da stellt sich nun als erstes Merkmal die Irrationalität jeder Stufenordnung entgegen. Es gibt nicht einen einzigen in sich zusammenhängenden Methodenprozeß, der mit Unausweichlichkeit die einzelnen Stufen der kosmischen Ordnung auseinander zu erzeugen vermöchte. Unbegreiflich und unableitbar wie jede einzelne Person (s. S. 68) ist auch jede personale Stufenordnung; daß etwa menschliche Gemeinschaften gerade in der Stufenform von Völkern überindividuelle Persönlichkeiten zu bilden vermögen, ist als letztes Mysterium hinzunehmen — und gleiches gilt von jeder anderen Stufe. Den selbstwertigen Charakter einer Stufe begründen wollen, hieße ja ihn von wo anders her bestimmen; damit aber verlöre die Stufe das Kennzeichen der Selbstbestimmung, also die Personalität.

Der Versuch der Neuplatoniker oder Hegels, vermittels der dialektischen Dreischrittmethode den Stufenbau der Weltwesenheiten zu konstruieren, ist deshalb als ein Unterfangen anzusehen, das an die Hybris der tragischen Helden gemahnt. Die allein zulässige Methode ist die hypostatische; auch sie hat zwar in sich einen dialektischen Zug (s. S. 71), aber vermittels dieses Zuges kann sie nicht ableiten, sondern nur aufweisen, und sie steht damit bei jeder Stufenordnung der Welt vor einer neuen, individuell zu erfassenden Aufgabe.

Das Gemeinsame in allen Anwendungen der hypostatischen Methode ist ja lediglich darin zu sehen, daß sie an ihrem jeweiligen Objekt feststelle, ob es Zielimmanenz des Funktionierens („Selbstbestimmung") zeige. Diese Feststellung kann nur mit Hilfe der jeweilig zugänglichen Erfahrungen über das fragliche Gebilde geschehen; Art und Umfang der Erfahrbarkeit aber wechselt von Fall zu Fall, von Stufe zu Stufe. Bei der Prüfung, ob Weltkörper

Digitized by Google

„sich selbst bestimmende Ganze" seien, müssen ganz andere empirische Hilfsmittel verwandt werden, als wenn es sich um Organismen, menschliche Gemeinschaften, kulturelle Sphären handelt.

Ein zweites Merkmal der Stufenbildung ist die zeitliche Struktur. Auch hier gilt für die Stufenordnung, was wir früher von jeder einzelnen Person aussagten: es kommt ihr zeitliche Konkretion, mithin Beginnen, Wandeln und Aufhören zu. Es gab einmal metaphysische Konstellationen des Kosmos, in denen die Selbstwertstufen der Menschheit und des menschlichen Individuums, andere, in denen die Stufe der Volkheit noch nicht existierte; es wird vielleicht Zeiten geben, in denen diese oder andere heute vorhandene Stufen nicht mehr existieren, aber neue entstanden sein werden.

Daraus ergibt sich wiederum für die hypostatische Methode eine Begrenzung: sie darf sich nicht anmaßen, Selbstwertstufen von zeitloser Geltung aufzustellen. Das Weltbild, das sie entwerfen kann, hat nicht den Charakter der Überzeitlichkeit, sondern den der metaphysischen Gegenwart. Metaphysisch heißen wir diese zeitliche Konkretion deshalb, weil sie dem Seienden wesenhaft zukommt, nicht etwa gegenüber der Abstraktion zeitloser Ideen etwas Abgeleitetes bedeutet.

Ein drittes Strukturmerkmal des endlichen Selbstwertkosmos ist die teilweise Durchdringung der Personen und Stufen[1]). Diese bildet eine Ergänzung der Hierarchie; außer der Über-, Unter- und Nebenordnung von Personen gibt es auch Überschneidung ihrer Sphären. Aber während das Prinzip der Hierarchie mit apriorischer Notwendigkeit daraus hervorgeht, daß jede Person eine unitas multiplex ist, wird die Durchdringuug durch jene Grundeigenschaft der Personen lediglich möglich. Daß es so etwas wie Durchdringung tatsächlich gibt, ist nur aus der Erfahrung zu erweisen.

Diese ist besonders deutlich im Umkreis des menschlichen

[1]) Das Prinzip der Durchdringung und das folgende der personoiden Gebilde werden hier zum ersten Male dem personalistischen System eingefügt. Sie fehlen noch in den früheren Bänden.

Digitized by Google

Daseins. Hier durchdringen sich teils solche Selbstwertsphären, die der gleichen Personenordnung angehören, teils solche von verschiedener Ordnung. Das erste liegt z. B. vor, wenn die überindividuelle Personalstufe einer Familie begründet wird. Die beiden Familiengründer bleiben doch zugleich noch Glieder ihrer bisherigen Familien, d. h. zweier anderer überindividueller Personen, die nun in der neuen Familie zu teilweiser Durchdringung kommen. Andersartig liegt die Durchdringung, wenn zwei disparate Selbstwertträger, z. B. eine Rasse und ein Volk sich überschneiden, derart, daß das Volk nicht eindeutig im Verhältnis der Unterordnung zu einer Rasse steht, sondern mit einem Teil seiner Beschaffenheit aus ihr herausfällt.

Durch das Merkmal der Durchdringung verliert das Bild des Wertstufenbaues viel von jener Durchsichtigkeit und Klarheit, die es bei alleiniger Herrschaft des Hierarchieprinzips zeigen würde. Aber: entia non sunt simplificanda praeter licentiam. Die unermeßliche Verschränktheit alles Seins, wie sie durch die Durchdringung bewirkt wird, ist nicht allein ein wesentliches Kennzeichen des kosmischen Stufenbaues der Selbstwerte, sie macht sich auch geltend für jedes wertende Ich; denn dieses steht nun nicht nur zu über- und nebengeordneten Personen in Beziehung, sondern bildet auch den Kreuzungsort für zahlreiche sich durchdringende Personalitäten. Lebensanschauung und Normsetzung wird so ebenfalls von der Tatsache der Durchdringung mitbestimmt.

2. Personoide Gebilde.

Noch in einer anderen Hinsicht fordert die Erfahrung eine Ergänzung des bisher entwickelten Schemas. Es gibt Gebilde, die eine Art Zwischenstellung zwischen Person und Sache einzunehmen scheinen: sie mögen personoide Gebilde heißen. Sie sind nicht eigentliche echte Personen — denn das entscheidende Merkmal, die Zielimmanenz des Funktionierens, kommt ihnen nicht als eine endgültige, wesenseigene Bestimmung zu. Aber sie sind doch andererseits mit einer relativen — sozusagen vorläufigen oder einseitigen — Selbständigkeit begabt, sind nicht in jedem Moment und in jeder Einzelfunktion nur Material und Dienstbarkeit.

Die Möglichkeit personoider Gebilde läßt sich innerhalb des

Digitized by Google

personalistischen Gedankensystems von verschiedenen Seiten her verstehen.

Erstens aus der inneren Differenzierung jeder einzelnen Person. Die in ihr enthaltenen Teilgebilde sind einerseits dadurch individualisiert, daß sie bestimmten Teilzwecken innerhalb des Totalzwecks personaler Selbsterhaltung und Selbstentfaltung dienen, andererseits dadurch, daß sie das Gesamtwesen der Person in bestimmter, wenn auch einseitiger Zusammenfassung zur Bekundung bringen. Wir wissen bereits — und werden es später näher zu betrachten haben — daß sich hieraus die Kategorien der Dienstwerte und der Strahlwerte ergeben. Gegenwärtig aber ist uns von Bedeutung, daß die Teilgebilde selbst durch jene individualisierte Bestimmung eine Art relativer Ganzheit erhalten. Sie werden zu „Organen", die mindestens insofern einheitlich sind, als die korrelative Verknüpfung aller Organelemente unter sich zur Einheit der sinnvollen Organfunktion weit inniger ist, als die Verknüpfung mit anderen Organen innerhalb derselben Person. Das Herz eines Tieres ist also nicht etwa deshalb, weil es eine anschauliche Gestaltseinheit zeigt, ein personoides Gebilde, sondern deshalb, weil es als Ganzes eine einheitliche Funktion übt (die Gestalteinheit ist umgekehrt erst der Ausdruck dieser Funktionseinheit). Aber es ist doch nur ein person-analoges Gebilde, keine Person; denn jene Funktion ist nicht gerichtet auf das eigene Dasein des Herzens — das Herz schlägt nicht, damit es selbst erhalten bleibe und wachse — sondern auf den Gesamtorganismus, in dessen arbeitsgeteilter Selbstbestimmung es eine Partialaufgabe zu erfüllen hat. Und das eigene Leben des Herzens ist auch unbedingt abhängig von seiner Einordnung in den Gesamtorganismus, da es die Aufgabe seiner Selbsterhaltung nicht von sich aus leisten kann. Ein aus dem Körper herausgenommenes Froschherz lebt zwar noch ziemlich lange in dem Sinne, daß es seine Pulsationsbewegung fortsetzt (also relative Selbständigkeit der Funktion zeigt), aber es ist doch keine echte Lebenseinheit; denn es kann nur linear funktionieren, nicht radial, d. h. die Gesamtheit der zu seiner Selbsterhaltung nötigen Funktionen vollführen. Es ist kein Robinson, der, aus seiner ursprünglichen Lebensgemeinschaft herausgerissen, nun von sich aus die zu seiner Selbstbehauptung

Digitized by Google

erforderlichen Leistungen entwickelt, die ihm früher (infolge der Arbeitsteilung der Gesellschaft) zum Teil von anderen abgenommen waren — und der eben hierin seine echte Personalität erweist.

Personoiden Charakter in eben genanntem Sinne haben aber nun nicht nur die biologischen Organe, welche eindeutig zeitlich und örtlich mit einer Person verknüpft sind. Jede Person hat über ihre biologische Leibhaftigkeit hinaus einen Lebensbereich; in diesen projiziert sie sich ebenfalls in Form von abgegrenzten Teilgebilden, nämlich in individuellen Werken, kulturellen Institutionen, sozialen Gliederungen. Diese „Bereichsgebilde" sind nun in ähnlichem Sinne personoid wie die Organe. So ist z. B. der seit Plato immer wieder gemachte Versuch, das Verhältnis der Stände in einer Volksgemeinschaft mit dem Verhältnis der Organe in einem Organismus zu vergleichen, mehr als eine bloße Allegorie; es ist vielmehr die Transposition einer bestimmten metaphysischen Beziehung aus einer personalen Stufenordnung in eine andere. Ein einzelner Stand kann für sich allein ebensowenig eine in sich selbst genugsame Personalität bilden, wie ein Herz für sich allein leben kann.

Ähnliches gilt von den kulturellen Veranstaltungen, seien es Schulen oder Kirchen, Kunststätten oder Gerichtsstätten usw. Es gilt auch vom Staat, von dem später ausführlicher zu sprechen sein wird. Die Intensität, in der sich bei diesen Gebilden der personoide Charakter ausprägt, kann sich mannigfach abstufen. Man vergleiche etwa eine festgefügte Partei, einen gewöhnlichen Verein und eine einmalige Versammlung. Jede dieser Einrichtungen führt eine Art selbständigen Scheinlebens; aber wie verschieden ist der innere Zusammenhang ihrer Elemente, die Dauerhaftigkeit ihrer Einheit, die Möglichkeit, sich unter verschiedenen Bedingungen zu behaupten! Nur scheinbar ist und bleibt aber in allen Fällen die Personalität. Denn alle jene Institutionen haben in ihren — geschriebenen oder ungeschriebenen — Satzungen einen Paragraphen 1, der ihre Fremdbestimmung ausspricht: „Die Schule dient dazu . . ." „Der Verein hat die Aufgabe . . ."; eigentlicher Sinn ihres Funktionierens ist mithin nicht die Selbstbestimmung. Wohl kann die relative Selbständigkeit der Funktion — ähnlich wie bei dem Beispiel des Froschherzens — zu einer zeitweiligen

Digitized by Google

Abkapselung führen, ohne daß dadurch die Fortsetzung der linearen Lebensbetätigung gleich unterbunden würde. Aber die endgültige Loslösung von einer sinngebenden Personalität, für welche das Gebilde Organ oder Ausdruck sein könnte, macht das Gebilde sinnlos, und es stirbt dahin.

Dem scheint die Existenz jener Gebilde zu widersprechen, die wir „Werke" nennen. Denn das Werk, das ein Mensch schafft, löst sich ja von ihm los, nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich; es behält noch seine eigene gestaltete Existenz, wenn der Schöpfer längst dahingegangen ist. Diese Emanzipation des Werkes macht es so besonders person-ähnlich; und insbesondere beim Kunstwerk hat man deshalb oft genug geglaubt, vor einem rein selbstwertigen Sein zu stehen. Und dennoch sind auch die Werke nur personoid. Ihre Bedeutsamkeit bleibt einerseits ihrem Schöpfer verhaftet, selbst wenn dieser als biologische Person aufgehört hat zu existieren; so ist die Persönlichkeit Beethovens tatsächlich noch irgendwie lebendig in seinen Werken. Andererseits ist der Einheitssinn der Werke in dem beschlossen, was sie anderen Individuen, Völkern, was sie der Menschheit und den mannigfachen Teilsphären ihrer Kultur bedeuten und besagen. Hört diese Bedeutsamkeit auf, dann ist das Werk nichts als toter Stoff; ein wahrhaft personales Eigenleben kommt ihm nicht zu.

Aber es gibt doch auch personoide Gebilde, die sich in echte Personen umwandeln können. Denn die zeitliche Konkretion jeder Person bedingt ja, daß sie irgendwann einmal anfängt zu bestehen. Dies Entstehen führt aber nicht aus einem absolut sächlichen Zustand der Ungeformtheit und Fremddienstbarkeit unvermittelt zur Personalität, sondern durch Zwischenformen personoiden Charakters. Nennen wir sie allgemein die „Embryonalformen" von Personen, wobei wir uns darüber klar sein müssen, daß die gewöhnlich so genannten Embryonen organischer Individuen nur eine bestimmte Art von solchen Vorstufen selbständiger Personalität darstellen.

Die Bildung von personalen Embryonen im weitesten Sinne hängt keineswegs von dem Vorhandensein besonderer Fortpflanzungsorgane ab. Beim Regenwurm, der zerschnitten wird, kann

Digitized by Google

jedes Stück zum Embryo einer neuen organischen Person werden. Das Blatt eines Strauches, als Organ lediglich mit bestimmten Stoffwechselfunktionen für den Gesamtorganismus betraut, also personoid, kann — losgelöst und in die Erde gesenkt — Wurzel schlagen und sich zu einer selbständigen Pflanzenperson entwickeln.

Auf einer höheren Personalstufe begegnet uns Gleiches beim Entstehen neuer Arten. Es muß hier auf die Theorie von der „Geburt der Arten" verwiesen werden[1]), nach welcher jede Art eine in sich geschlossene echte Personalität besitzt, die durch den Selbsterhaltungsakt der Vererbung gekennzeichnet ist. Das Hervorgehen einer Art aus einer anderen aber geschieht durch Zwischengenerationen, die selber nicht den personalen Charakter einer eigenen Art besitzen, sondern als „Art-Embryonen" lediglich die Aufgabe haben, zu einer neuen Art hinüberzuführen.

Aber auch das menschliche Gemeinschaftsleben zeigt solche Gebilde, die aus personoiden Formen in echt personale übergehen.

Ein Volk entsendet Kolonien, in denen sich zunächst lediglich das völkische Selbsterhaltungs- und Expansionsstreben in die Tat umsetzt, die demnach dienstwertige Organe und strahlwertige Bekundungen der Volkspersonalität sind. Aber die räumliche Losgelöstheit einer Kolonie vom Mutterland und die andersartigen Lebensbedingungen im fremden Erdteil schaffen eine relative Selbständigkeit des Funktionierens, geben ihr personoiden Charakter; hieraus erwächst unter Umständen eine embryonale Beschaffenheit, die einmal zur Entwicklung einer echten Volksperson führen kann. (Amerika!)

In allen bisher beschriebenen Fällen ist das Gebilde in seinem nur-personoiden Charakter leicht zu durchschauen, weil die echte Person, von der es seine relative Selbständigkeit entlehnt oder zu der es hinführt, deutlich aufweisbar ist. Nun müssen wir uns aber jener Verschränktheit des Daseins erinnern, die in der Tatsache der „Durchdringung" von Personen zum Ausdruck kam. Sie kann dazu führen, daß die für gewisse Teilaufgaben vorhan-

[1]) Bd. I, S. 335.

Digitized by Google

denen Organe oder Bereichsgebilde mehrerer Personen zur Deckung kommen; nun wird ein solcher „Durchdringungskörper" eine um so größere personoide Verselbständigung gewinnen können, als er nicht mehr seinen Sinn und seine Funktionsmöglichkeit von einer einzigen Ursprungsstelle her bezieht. Es ist, als ob verschiedenfarbige Glasscheiben so lange gegeneinander verschoben werden, bis sie sich zum Teil überdecken: das ihnen alle gemeinsame Stück schimmert dann im Durchblick in einer Farbe, die von keiner der Scheiben allein herrührt und eben dadurch jenem Deckstück den Schein eines eigenen, ihm immanenten Farbentons mit deutlich abgesetzten Abgrenzungen verleiht; und dennoch ist jenes Deckstück keine eigene, bestimmt gefärbte und gestaltete Scheibe. — So ist etwa das Gebilde „katholische Kirche" Dienstorgan und Ausdrucksform zugleich von Individuen und Völkern, zugleich Organ des allgemein menschheitlichen Dranges nach Erfassung des Übersinnlichen, zugleich eine Form, in welcher die Allperson einen bestimmten Ausdruck gewonnen hat — gerade als Kreuzungs- und Verknotungspunkt von Beziehungen zu so mannigfaltigen echten Personaleinheiten hat die Kirche sich derart verselbständigen können, daß sie eine eigene Personalität zu besitzen scheint. Aber dennoch ist sie im Sinne kritischer Hypostase keine Person, sondern ein personoides Gebilde. Sie hat ihren Paragraphen 1, der einen formulierbaren Zweck setzt; sie ist nicht dazu da, um „Sich" zu bewirken und zu verwirklichen, sondern um zwischen der göttlichen und der menschlichen Personalstufe eine Vermittlung bestimmter Art herzustellen.

Die personoiden Gebilde machen es verständlich, daß der Mensch sich so oft in der Anwendung der hypostatischen Methode vergreift. Die zahllosen falschen Personifikationen, die fortwährend vollzogen werden, erweisen sich nunmehr doch als etwas anderes denn bloße sinnlose Phantasmagorien; sie sind Fehldeutungen eines objektiven Sachverhalts von großer Bedeutung, der nun aber an anderer Stelle seine Einordnung in das Wertsystem finden muß. Was irrigerweise als Selbstwert betrachtet wurde, wird nun als Strahlwert oder als Sachwert seine Legitimation erhalten.

Digitized by Google

III. Die Hierarchie der endlichen Selbstwerte.

Versuchen wir nun — unter Wahrung aller eben gemachten Vorbehalte — in knappen Linien das Bild zu entwerfen, in welchem sich uns der Kosmos der endlichen Selbstwerte darstellt[1]).

Wir beginnen am besten bei der uns bekanntesten — nämlich unserer eigenen — Personalstufe des menschlichen Individuums, um von hier zu den anderen schrittweise fortzugehen. Diese methodische Anthropozentrik hat nichts zu tun mit einer anthropozentrischen Weltanschauung; sie soll lediglich bewirken, daß wir vom Bekannteren und Klareren zum Fremderen und schwerer Deutbaren vorwärts schreiten. Sie ermöglicht zugleich zur Stütze der hypostatischen Methode die Anwendung zweier weiterer methodischer Hilfsmittel: die für eine uns nahestehende personale Stufe gewonnenen Erkenntnisse werden im „Analogie"-Verfahren auf nebengeordnete Stufen, im „Transpositions"-Verfahren auf über- oder untergeordnete Stufen übertragen. Bei der Anwendung solcher Analogisierungen ist freilich größte Vorsicht geboten; sie ermöglichen wohl, bei den uns ferner liegenden Stufen die formale Eigenschaft der Personalität (Selbstbestimmungsganzheit) überhaupt einleuchtend zu machen, geben aber nicht das Recht, die spezifisch anthropomorphe Form der Persönlichkeit anderen Stufen aufzudrängen.

Nirgends ist uns Existenz und Wesenheit von Personen unmittelbarer gegeben als bei uns und unseresgleichen. Allseitig bewähren sich hier die hypostatischen Kriterien: Einheitlichkeit der Gestalt und des Bewußtseins fällt zusammen mit der Zielimmanenz des Funktionierens. Die Selbstbestimmung ist ausgebildet in beiden Formen der Selbsterhaltung und der Selbstentfaltung; die einmalige Unvergleichbarkeit drückt sich aus in der Individualität jedes Menschen. Dem realen Selbstwert superponiert sich der ideelle Selbstwert im Akt der Introzeption und erhebt dadurch die Person zur Persönlichkeit. Jedem Menschenwesen, es sei im übrigen wie es

[1]) Was hier nur als Skizze gegeben wird, bedürfte zu seiner Begründung eines eigenen Buches, wie es auch im Rahmen des Gesamtwerkes ursprünglich geplant war, aber bisher nicht ausgeführt werden konnte. Insbesondere kann hier nicht entwickelt werden, auf welche besondere Art bei jeder Stufe die hypostatische Methode zur Anwendung kommen muß.

Digitized by Google

sei, kommt daher Selbstwert zu. — Ein näheres Eingehen auf die Stufe der menschlichen Individuen ist an dieser Stelle unnötig, da sich eine Reihe späterer Kapitel des Buches vorzugsweise mit dem Menschen zu beschäftigen haben werden. Hier sollte diese personale Stufe lediglich als Ausgangspunkt der Betrachtung dienen.

Dem Menschen sind zunächst die anderen „individuellen" Personen anzureihen. Wir verstehen darunter diejenigen, die sich ebenfalls als anschauliche Gestaltsganzheiten in einem radialen Lebensprozeß selbst zu bestimmen vermögen: die Tiere und Pflanzen. Radial nennen wir ihr Funktionieren deshalb, weil die mannigfachen Teilverrichtungen stets zusammenstrahlen zu dem *einen* immer identischen Zweck, den Gesamtorganismus zu erhalten und zu entwickeln. Jede Pflanze, jedes Tier ist in diesem Sinne Person und damit Selbstwert. Von der menschlichen Personalität unterscheidet sich die tierische und pflanzliche dadurch, daß das Verhältnis von Selbsterhaltung zu Selbstentfaltung stärker im Sinne der ersten betont ist. Tiere und Pfanzen sind ganz vorwiegend konservative Wesen, deren Funktion im Behaupten des Vorhandenen, nicht im Hinausstreben über das Gegebene ihren Schwerpunkt hat. Und entsprechend ist auch das Prinzip der individuellen Besonderheit des einzelnen Organismus nicht so ausgeprägt wie beim Menschen. Ein Tier, eine Pflanze ist in viel höherem Maße Exemplar der Gattung als ein Mensch — wenn auch niemals nur Exemplar, denn damit würde es ja zur bloßen vertauschbaren Sache herabsinken.

Verfolgen wir sowohl die Reihe der Tiere wie der Pflanzen zu immer einfacheren Lebensformen hinab, so kommen wir schließlich zu einzelligen Wesen, die noch nicht als Tiere oder Pflanzen anzusprechen sind, wohl aber als Organismen und damit als personale Wesen. Zwar ist bei einem Protozoon die innere Differenzierung stark vermindert; aber bestehen bleibt doch, daß es den verschiedenen Lebensbedingungen, die es umspielen, mit jeweilig zweckmäßigen Reaktionen antwortet, auch Wachstum und — in der Zellteilung — das Hervorbringen neuer Organismen zeigt.

Mit der Zellteilung aber treffen wir auf eine weitere fundamentale Tatsache: nämlich auf das auschaulichste Beispiel der Hierarchie. Die durch Teilung gebildeten Zellen trennen sich nicht

Digitized by Google

sogleich, sondern bilden eine Gemeinschaft; und in allen höheren Organismen bleiben sie überhaupt beieinander. Dabei ist in einer solchen Gemeinschaft die einzelne Zelle doch noch immer eine Lebenseinheit, die als Miniaturganzes von den Mit-Zellen Einflüsse empfängt, diese innerlich verarbeitet und weitergibt, die ferner ein immanentes Wachstum, Reifen und Absterben durchmacht, so daß — auch in diesem Eingebettetsein — ihre primitive Personalität nicht verloren geht. Dabei ist der Grad der Selbständigkeit innerhalb des übergeordneten Individuums sehr verschieden. In einem Polypenstock sehr groß, in einem hochorganisierten Tiere gering; und hier wieder differenziert: so haben Sperma- und Blutzellen gleich kleinen Tieren ihre Eigenbewegung, während andere Zellen gleich Pflanzen an ihren Ursprungsort festgebannt sind.

Ob die Zellen noch einmal aus Bestandteilen bestehen, die ihrerseits als organische Lebenseinheiten primitiverer Art (also als Personen) anzusprechen sind, unterliegt heute noch zu sehr der Diskussion der biologischen Spezialwissenschaften, als daß bestimmte Antworten zu festen Bestandteilen eines philosophischen Weltbildes gemacht werden könnten.

Steigen wir nun von den lebenden Einzelindividuen aufwärts zu überindividuellen Personalstufen, bleiben aber auch hier noch innerhalb der Lebenserscheinungen im engeren Sinne. Mit der Hypostase solcher „Über-Individuen" werden an das menschliche Abstraktionsvermögen starke Ansprüche gestellt; denn die anschauliche Einheit der Gestalt fällt ja mit wenigen Ausnahmen fort. Eine solche Ausnahme bildet z. B. der eben erwähnte Polypenstock; auch ein Ameisenvolk ist in seiner überindividuellen Einheit noch nicht der Anschaubarkeit entzogen. Man darf nun aber in derartigen Beispielen den Fingerzeig dafür sehen, daß auch dort, wo die einheitliche Anschauungsfähigkeit des Menschen überschritten ist, wo aber entsprechende Funktionsformen einer immanenten Zieleinheit vorliegen, ebenso Personalität anzusetzen sei. Im Grunde ist ja schon jeder vielzellige Organismus eine „überindividuelle" Person, nämlich auf die Zellindividuen bezogen; und nun kann uns die Transpositionsmethode helfen, indem wir das Verhältnis von Zellen zu Organismus auf einer höheren Stufe

Digitized by Google

wiederholt denken. Könnten die Zellen, die meinen Körper bilden, philosophieren, so müßte ihnen das Mensch-Individuum, zu dem sie alle gehören, in seinem personalen Einheitscharakter höchst fragwürdig sein; und ein zellularer Individualismus könnte leichtlich behaupten, daß nur die anschaulich faßbaren Zellen Personen und damit Selbstwerte seien und daß die Annahme einer, viele Zellen zur Einheit verbindenden, Menschperson eine Absurdität sei. Dieser Gedanke ist geeignet, uns bescheiden zu machen. Transponieren wir ihn zurück, so besteht auch für uns menschliche Individuen kein Recht, uns in anthropozentrischer Selbstherrlichkeit als die höchste Form endlichen Personseins zu betrachten und dort die Möglichkeit von Personen zu leugnen, wo unsere Anschauung versagt[1]).

In welchem Sinne kann nun das hypostatische Kriterium der Selbstbestimmung auf eine Vielzahl von lebenden Individuen (Menschen, Tiere, Pflanzen) angewandt werden? Es gibt zwei Möglichkeiten der Anwendung: eine Vielheit von Individuen findet sich eingeordnet entweder in die Einheit der „Art" oder in die der „Gemeinschaft". Aber bei beiden Formen müssen wir scharf scheiden zwischen berechtigten und unberechtigten Anwendungen der hypostatischen Methode.

Der Artbegriff beruht auf der Übereinstimmung vieler Individuen, die nun zu „Exemplaren" werden. Genügt der bloße Tatbestand gemeinsamer Merkmale, um das Gemeinsame selbst zu hypostasieren[2])? Plato hatte es gemeint; für ihn ist deshalb die Idee des Tisches oder des Kreises ebenso metaphysisch wesenhaft wie die Idee des Menschen oder des Löwen. Anders für den Personalismus. Das Allgemeine, das unabhängig von räumlicher und zeitlicher Konkretion der individuellen Exemplare besteht, ist nicht an sich „seiend" bloß auf Grund seiner Allgemeinheit, sondern es weist hin auf ein Seiendes, und zwar nur dann, wenn dieses sich in einer immer identisch bleibenden Funktion selbst bestimmt. Platos genialer Gedanke, das Übereinstimmende vieler Individuen

[1]) Ein (noch unveröffentlichtes) Manuskript hat das Gleichnis von der „cellula philosophans" ausgeführt, um das Verhältnis Individuum und Gemeinschaft zu veranschaulichen.

[2]) Vgl. zu diesem Problem Bd. I, S. 365 ff.

Digitized by Google

zu hypostasieren, gilt nur dort zu Recht, wo diese Übereinstimmung nicht aus einer begrifflichen Definition, sondern aus immanenter Teleologie hervorgeht, d. h. bei den biologischen Gattungen. Denn definierbar Artmäßiges wird, eben vermittels der Definition, durch anderes, ihm Fremdes bestimmt. Die Gattung „Mensch" oder „Rose" läßt sich dagegen nicht definieren, weil das an ihr bestehende Gemeinsame aus ihr selbst stammt und auf sie selbst zielt. Fortpflanzung und Vererbung sind die Momente dieser phyletischen, Übereinstimmung schaffenden Selbstbestimmung; durch sie erhält sich die Gattung über das Nebeneinander und Nacheinander der Individuen hin in ihrer Qualität. Und diese Gattungsqualität ist wieder — wie die jeder Person — in sich einzigartig, unvorhersagbar, unvergleichlich.

Ferner ist die Selbsterhaltung, die eine Gattung durch Vererbung übt, wiederum radial. Die Übereinstimmung der Individuen einer biologischen Art erstreckt sich nämlich nicht auf eine bestimmte Seite, eine isolierte Sinnrichtung, sondern auf die Gesamtheit der Struktur und Funktion.

Daß die Hypostasierung biologischer Arten nicht etwa einen Rückfall in die vor-deszendenztheoretische Schöpfungshypothese bedeutet, ist an anderer Stelle ausführlich dargelegt worden. Die (von der landläufigen Denszendenztheorie zu wenig beachtete) innere Geschlossenheit jeder Art läßt sich vielmehr gerade vom personalistischen Standpunkt mit der Abstammungshypothese vereinbaren. Der Tatbestand der „Geburt", durch den Individualperson aus Individualperson hervorgeht, ist in die höhere Stufe der biologischen Arten transponierbar. Auch Artpersonen werden geboren, leben und sterben. — Ebenso ordnet sich das biologische Gesamtsystem mit seiner hierarchischen Ordnung von Arten, Gattungen, Familien zwanglos dem Prinzip der Hierarchie der Personen ein.[1])

Wohl aber müssen wir den personalen Charakter der biologischen Arten in einem bestimmten Sinne einschränken. Ihre Personalität erschöpft sich in der Aufrechterhaltung einer Qualität, die über alle Individuen immer wieder von neuem sich ergießt; es fehlt noch der korrelative Funktionszusammenhang aller ihrer

[1]) Vgl. hierzu Person und Sache, Bd. I., S. 335 und diesen Band S. 104.

Digitized by Google

Elemente, der zu einer neuen überindividuellen Gestaltung führt; es fehlt die Einheit der zeitlich konzentrierten Tat, in der sich das Ganze zusammenrafft und alles zu ihm Gehörige, jedes an seiner Stelle und in seiner besonderen Teilaufgabe, für ein Gesamtziel in Anspruch nimmt. In der Terminologie des ersten Bandes gesprochen[1]) ist deshalb die biologische Art nur eine „Person an sich", nicht eine „Person an und für sich", nicht Persönlichkeit.

Das gilt auch von der Anwendung der Artkategorie auf den Menschen. „Menschheit" als naturwissenschaftliche Gattung homo sapiens und die menschlichen Rassen und Unterrassen sind Personen — und damit Selbstwerte — nur in der unvollkommeneren Form des qualitativen „An-sich-seins". Eine Überschätzung des Rasseprinzipes macht leicht blind dagegen, daß sich der phyletischen Form des Überindividuellen eine andere, die soziale und kulturelle, überbaut und mit ihr durchdringt, und daß erst hier die volle — und vor allem spezifisch menschliche — Gestalt überindividueller Personalität zur Ausprägung gelangt[2]).

Wir kommen damit zum Problem der Gemeinschaft.

Stellt Gemeinschaft einen Selbstwert dar? Diese Frage wird von allen bejaht, die nicht in den isoliert gedachten Individuen die einzigen Urwerte des Daseins sehen. Der Personalismus reiht sich diesen Gegnern des Individualismus an; sein Hierarchieprinzip gibt ihm die Möglichkeit hierzu. Aber zugleich vermag er die Hypostasierung der Gemeinschaften seiner kritischen Methode zu unterwerfen. Sowenig wie die „Art" durch die bloße Tatsache der Übereinstimmung der Exemplare zu einer Person wird, sowenig die Gemeinschaft durch das bloße Zusammen von Individuen. Der Umstand allein, daß die selbstwertigen Individualpersonen A, B, C ... in einen korrelativen Zusammenhang, d. h. in einen Austausch des Empfangens und Gebens und eine Gemeinsamkeit des Erlebens und Tuns treten, schafft noch nicht einen neuen, jenen Individuen überlegenen Selbstwert.

Nicht jegliche Gemeinschaft hat also Personalität; ja die weitaus meisten haben fremdwertigen Charakter. Wir müssen diesen

[1]) Vgl. Bd. I, S. 182.
[2]) Vgl. hierzu S. 114f.

Digitized by Google

etwas näher betrachten, um dann die echten Gemeinschaftspersonen gegen die nur personoiden Gemeinschaften abheben zu können.

Der Fremdwert einer Gemeinschaft kann entweder Dienstwert oder Strahlwert sein; und zwar kann der eine wie der andere auf doppelte Weise konstituiert werden: von den Individuen her, aus denen die Gemeinschaft zusammengesetzt ist, und von einer höheren Gemeinschaft her, in der sie als Bestandteil enthalten ist.

Eine Gemeinschaft, die in erster Reihe Dienstwert hat, ist ein „Zweckverband"; irgend ein isolierter Zweck soll durch Summation von Individualkräften oder auch durch Verteilung der Zweckmomente auf verschiedene Individuen, die sich korrelativ bedingen und ergänzen, erreicht werden. Das summative Zweckmoment tritt in den Vordergrund bei allen Massenveranstaltungen oder etwa bei einer Berufsorganisation, die sowohl den einzelnen Verbandsmitgliedern bessere ökonomische Lebensbedingungen schaffen, wie auch die Stellung des Berufs innerhalb der Gesamtheit sichern und bessern soll. Das korrelative Zweckmoment ist besonders betont in innerlich stark differenzierten Zweckgemeinschaften, etwa bei einem Gerichtshof, einem Parlament, einer Schauspielertruppe, bei den Gemeinschaftsverhältnissen des Käufers zum Verkäufer, des Gesindes zur Herrschaft, des Schülers zum Lehrer usw.

Der Zweckverband in Reinkultur hat eigentlich überhaupt keine spezifischen Gemeinschaftswerte mehr; denn das Zusammensein und -wirken von Individuen ist nur eines unter den vielen Mitteln, um irgendwelche Ziele zu erreichen, in seiner Wertigkeit von diesen anderen Mitteln nicht grundsätzlich geschieden, bloße „Sache" wie diese. Es findet sich nun aber, daß selbst bei Gemeinschaften, die aus reiner Zweckhaftigkeit hervorgegangen sind, fast immer auch eine neue Art Wertbetontheit mitschwingt, daß es ferner andere Gemeinschaften gibt, die von vornherein in diese nicht-utilitarische Wertfarbe getaucht sind. Aber es handelt sich auch hier noch immer nicht um Selbstwertigkeit, sondern nunmehr um Strahlwertigkeit. Auch diese kann wieder sowohl von den Individuen aus wie von dem höheren Ganzen aus verstanden werden.

Was Individuen miteinander verknüpft, ist ja nicht nur die Gemeinsamkeit bestimmter Zwecke, sondern auch die Möglichkeit gegenseitiger Introzeption. Für mein Ich wird der andere, mit

Digitized by Google

dem ich in Gemeinschaft trete, zum Du, dessen Wesen und Wert in mein eigenes Wesen und meinen eigenen Wert irgendwie eingeht, mich zu einem volleren Ich macht, als ich für mich allein wäre. Es ist die Liebesgemeinschaft — Liebe im weitesten Sinne genommen. Die Selbstwertsphären der durch Neigung, Freundschaft, Kameradschaft, Erotik, soziale, erziehliche Bande verknüpften Individualpersonen kommen zur teilweisen Durchdringung. Jeder gibt scheinbar etwas von seiner Nur-Individualität auf, um sie bereichert zurückzugewinnen. Dennoch bleiben die wahren Selbstwertträger die sich durchdringenden Individuen; ihre Zweisamkeit (oder Vielsamkeit) aber erhält einen Abglanz jener sich in eines stimmenden Selbstwerte — als Strahlwert. Es sei an unser Gleichnis von den sich überlagernden Farbenscheiben erinnert (S. 105): die Farbe, in der an der Deckstelle alle Scheiben gemeinsam schimmern, ist jene Strahlwertigkeit der Gemeinschaft, die nur allzu leicht fälschlich zum Selbstwert emporgesteigert wird.

Die andere Strahlwertigkeit einer Gemeinschaft kommt von oben her: für eine übergeordnete (echt personale) Gemeinschaft ist die untergeordnete Gemeinschaft nicht nur Organ, sondern zugleich Wesensmoment, Teilstrahl aus ihrem Selbstwert. Man denke etwa an die deutschen Jugendbünde: über das hinaus, was sie für die darin verbundenen jugendlichen Individuen utilistisch und introzeptiv bedeuten, und auch über das hinaus, was sie für die Volksgemeinschaft als Vorbereitung ihrer künftigen Entwicklung dienstwertig leisten, haben sie den Strahlwert, daß in ihnen sich deutsches Wesen nach einer besonderen Richtung hin konzentriert darstellt.

Nun erst vermögen wir jene echt personalen Gemeinschaften schärfer zu fassen, die durch alle bisher gegebenen Charakteristiken nicht erschöpft werden können. Es gibt Gemeinschaften, die nicht erst dadurch werthaltig sind, daß sie andere Werte bedienen oder widerstrahlen, sondern die ihren Wert in sich selbst erzeugen und behaupten, weil sie als Ganzheit ihre immanente Teleologie haben. Die klassischen Vertreter dieser personalen Stufen sind — in der metaphysischen Situation, die uns zugänglich ist — Familie, Volk, Menschheit.

Bei diesen überindividuellen Gebilden verläuft die Selbstbestimmung wieder „radial"; alle ihre Lebensbetätigungen und

Digitized by Google

Äußerungen, so verschieden sie sind, sind dem Ganzen zugeordnet und auf sein Gesamtziel eingestellt. Nicht, daß das Über-Individuum nun jedes Sein und Tun der zugehörigen Einzel-Individuen bis ins Letzte bestimmte: wäre dies der Fall, dann hörten ja die Einzelmenschen selber auf, Personen zu sein! Aber wenn das Über-Individuum auch nichts bis ins Letzte erschöpft, so ist es doch an allem beteiligt. Das ist ja seine „Radialität", daß es nicht in diesem oder jenem Teilziel Gemeinsamkeit schafft, nicht diese oder jene besondere Seite strahlwertig ausdrückt, sondern daß es alles färbt, durchdringt und beeinflußt in dem Sinne, wie es zur Aufrechterhaltung seiner überindividuellen Wesenheit und zur Erfüllung seiner Selbstentfaltungstendenz erfordert wird. Ein Volk z. B. hat eben nicht mehr jenen „Zweck-Paragraphen", der für jedes personoide Gemeinschaftsgebilde formulierbar ist: vielmehr lebt es und wirkt es zuerst und fundamental um seiner selbst willen.

Bei der „Artperson" hatte sich die Radialität der Selbstbestimmung bezogen auf das Biologische im engeren Sinne; die „Gemeinschaftsperson" ist umfassender. Ihre Lebenseinheit ist nicht begrenzt durch Fortpflanzung und Vererbung. Gemeinsames Schicksal und gemeinsame Geschichte erweitern das personale Dasein nach rückwärts und schaffen einen festen Fonds von Überlieferung und Pietät, von Sitte und Heilighaltung, an dem sich die Selbsterhaltung des Uber-Individuums bewährt. Gemeinsame Ideale und Selbstentfaltungstendenzen erweitern das Dasein in die Zukunft hinein und errichten auf dem konservativen Untergrund den Bau des Fortschritts, der Reform, der Revolution, der Expansion. Die Gegenwart einer solchen Gemeinschaftsperson aber umschließt nicht nur (wie die der Artperson) die lebendigen Individuen, sondern auch den Lebensbereich: die durch Grenzen gestaltete Heimatsstätte, die Erzeugnisse der Kultur, die verbindende Sprache.

Biologische und überbiologische Gemeinsamkeit also müssen zusammentreten, um eine echte Gemeinschaftsperson zu konstituieren.

Die nur biologische Verbindung des Sexualverkehrs führt ebensowenig zum Selbstwert „Familie", wie die nur juristische Beglaubigung des Standesamtes, daß A und B sich geehelicht

Digitized by Google

haben. Die Familie wächst wohl unmittelbar heraus aus der phyletischen Tendenz der Fortpflanzung; aber sie wächst auch darüber hinaus. Sie hört auf, bloßes Organ für die Arterhaltung zu sein, indem sie sich als zwar enge, aber in ihrem begrenzten Bereich allseitige Ganzheit setzt, in welche sowohl die einzelnen Zwecke der Familienglieder wie deren introzeptiven Beziehungen zueinander, ja auch Vorfahrentradition und Nachkommenfürsorge mit eingehen. In Kulturen mit geringer Fluktuation erweitert sich die Familienperson zur Sippenperson; der Ahnenkult ersetzt die unanschauliche Hypostase dieser Überperson durch anschauliche Personifikationen.

Während die Familienperson infolge der ständig wechselnden Durchdringung mit immer wieder neuen Familien nur schwer in ihrer personalen Geschlossenheit zu fassen ist, hat die höhere Gemeinschaftsperson des Volkes eine viel stabilere Struktur. In seiner durchgebildeten Form ist das Volk nicht nur Person, sondern Persönlichkeit. Dadurch eben unterscheidet es sich von der Rasse oder dem Stamm, die — in ihrer biologischen Begrenzung auf Fortpflanzung und Vererbung — nur die Form der „Person an sich" tragen. Erst dort, wo hierzu die soziale, kulturelle und historische Korrelation der Glieder tritt, entwickelt sich eine nationale Person; dort wo ihm die Zusammenfassung seines Strebens zu einheitlich zentralisierter Tat, d. h. die Willensorganisation der Staatlichkeit gelingt, ist es voll ausgestaltet.

Daraus ergibt sich bezüglich des Selbstwertes des Volkes ein Doppeltes. 1. Der biologische Einschlag darf niemals fehlen; er ist aber nicht allein bestimmend. Die gemeinsame Herkunft aller Volksgenossen aus einer Rasse oder einem Stamm ist nicht erforderlich, wofern nur innerhalb des Volkslebens dauernd biologische Fäden hin und her schießen und die durch die übrigen materialen und geistigen Gemeinsamkeiten geschaffenen Korrelationen versteifen. Erleben wir doch in unserer Gegenwart, wie in den Vereinigten Staaten von Amerika eine wirkliche nationale Persönlichkeit aus mannigfachen biologischen Quellen entstanden ist. 2. Nicht der Staat als solcher, sondern das staatlich organisierte Volk ist ein Selbstwert. Der Staat, der ja immer nur bestimmte Seiten überindividuellen Funktionierens erfaßt, ist — für sich allein ge-

Digitized by Google

nommen — Zweckverband einerseits, Ausdrucksform der an ihm beteiligten individuellen und überindividuellen Personen andererseits. Über das Verhältnis von Volk und Staat wird an einer späteren Stelle[1]) nochmals zu sprechen sein.

Daß die Menschheit als biologische Gattung eine „Person an sich" sei, wurde schon oben gesagt (S. 111). Aber sie ist doch nicht nur gattungsmäßige Einheit, sondern befindet sich auf dem — freilich sehr langwierigen — Wege zur Gemeinschaftseinheit, zum „Übervolke". Vielleicht ist es gerade diese Übergangsbeschaffenheit, ist es diese Tendenz der Menschheit, sich aus einer schlummernden Person zur wachen Persönlichkeit zu entfalten — die in den Individuen und Völkern dem übergeordneten Menschheitswert einen so starken Bewußtseinsakzent (Humanitätsidee) und eine so intensive Antriebskraft (internationale Bestrebungen) verliehen hat. — Die Überordnung des menschheitlichen Selbstwerts über die Selbstwerte der engeren Gemeinschaftspersonen bedeutet aber nicht — wie es manche Kosmopoliten meinen — die Verneinung dieser engeren Selbstwerte. Auch hier gilt ja das Prinzip der Hierarchie: Nationen und Menschheit schließen sich in ihrer Selbstwertigkeit nicht aus, sondern ein[2]).

Gibt es zwischen der Volkseinheit und der Menschheitseinheit Gemeinschaftsbildungen von personalem selbstwertigem Gepräge? Auf diese Frage sind zwei positive Antworten versucht worden, die aber beide unzutreffend sind.

Die eine geht wieder aus vom Biologischen: der Rasse. Wir sahen, daß die menschlichen Rassen, ähnlich den Tier- und Pflanzenarten, phyletische „Personen an sich" sind; aber daß sich aus der rein biologischen Gemeinsamkeit des Ursprungs eine korrelative Gemeinschaft — und damit eine übervölkliche Persönlichkeitsform — entwickeln könnte, hat die Geschichte wenigstens bisher noch nirgends gezeigt. Und für die Zukunft ist die Herausbildung solcher personalen Rasseganzheiten eben deshalb unwahrscheinlich, weil — wie bereits bemerkt — in den ausgeprägtesten Gemeinschaftspersönlichkeiten unserer metaphysischen Gegenwart, den Völkern, die Rassescheidungen längst durch

[1]) Kap. VII.

[2]) Näheres über den personalen Charakter der Menschheit enthält Kap. VII.

Digitized by Google

Kultur- und Schicksalsbedingungen überdeckt und durchkreuzt worden sind.

Das — in der reinen Rassenhypostase vernachlässigte — Kulturmoment wird nun von einer anderen Denkrichtung zu einer ebenso einseitigen Hypostase verwertet. Für Spengler zerlegt sich die Menschheitsgeschichte in eine Reihe von „Kulturen", die er durchaus personal faßt: jede Kultur stellt nach ihm eine selbständige Lebensform dar, die den gesamten geistigen und materialen Daseinsinhalt und zugleich Stil und Tempo des Erlebens und Schaffens für die zugehörigen Völker und Individuen bestimmt, und die ihren eigenen Lebensrhythmus, die Abfolge von Jugend, Reife, Altern und Absterben durchmacht. Eine solche Personifikation der einzelnen Kulturen wird nur dadurch möglich, daß die übergreifende echt personale Lebenseinheit der Menschheit nicht anerkannt wird. In der Tat gibt es ja für Spengler keine Menschheitsgeschichte, sondern nur isolierte Biographien der Kulturen. Glaubt man hingegen an die Menschheitsperson, dann sind die Kulturen im Allgemeinen als ihre Ausdrucksorgane, Werkzeuge und Entwicklungsphasen zu verstehen. In jenen besonderen Fällen aber, in denen eine Kultur ein person-artiges Fürsichsein zeigt, beruht dies nicht auf dem Eigenleben, das sie, als Kultur, lebt, sondern darauf, daß sie sich mit einem biologischen Überindividuum (z. B. der chinesischen Rasse) durchdringt und so zur Lebensform einer kulturellen Volkspersonalität wird.

Mit dem bisherigen Überblick über die Stufen endlicher Selbstwerte ist die Sphäre des Lebendigen und Kulturellen umrissen, und damit dasjenige Gebiet, das für die Begründung menschlicher Lebensanschauung in erster Linie bedeutungsvoll zu sein scheint. Aber da unser Ziel die Entwicklung einer Wert-Metaphysik ist, dürfen wir uns nicht anthropozentrisch auf diejenigen Personalstufen beschränken, die für unser wertendes Verhalten unmittelbar in Betracht kommen. Wenigstens angedeutet werden muß die metaphysische Grundtatsache, daß sich — weit über den Umkreis des menschlichen, ja des organischen Lebens überhaupt — der Stufenbau endlicher Personaleinheiten nach oben und nach unten fortsetzt. Auch die Welten der Physik, der Chemie, der

Digitized by Google

Astronomie sind nicht rein sächlich beschaffen, so stark sich hier auch zunächst die impersonalen Gesichtspunkte der mathematischen Gesetzmäßigkeit und der summativen Aneinanderfügung von Teilen zu Aggregaten in den Vordergrund drängen mögen.

Gerade die Fortschritte der „exakten" Wissenschaften haben gezeigt, daß jene Exaktheit, die nur mit meßbaren Funktionalbeziehungen einfacher Teile und qualitätsloser Energien arbeiten will, nicht ausreicht, ja gerade bei grundlegenden Problemen versagt. Auch der Siegeszug der Relativitätstheorie darf uns nicht beirren; denn auch sie kann die Fragen nicht verstummen machen nach jenen Absolutheiten, die allem Relativen zugrunde liegen; und da erheben sich die Probleme der gegliederten Ganzheit, der Zielimmanenz des Funktionierens, der hierarchischen Schichtung — kurz Fragen, zu deren Beantwortung Kategorien des Personalismus erforderlich sind.

Nur im Vorübergehen sei hier auf die Kristalle verwiesen. Jeder wachsende Kristall legt sein immanentes Bildungsprinzip allen Elementen auf, die er sich angliedert; und die neueren Untersuchungen über flüssige Kristalle lehren, daß diese Gestaltungstendenz sich sogar in der fortwährenden Bewegung verschieblicher Massen durchzusetzen vermag — Anlaß genug, um zu prüfen, ob hier nicht die hypostatische Methode anzuwenden sei.

Grundsätzlich wichtiger ist, daß die Physikochemie, je tiefer sie schürfte, um so entschiedener zu einem Vertikalaufbau (in unserer Ausdrucksweise: Hierarchie) der materiellen Welt gelangte. Der erste Schritt bestand darin, daß dem „Atom" das „Molekül" überbaut wurde. Vom Standpunkt einer rein impersonalen Welttheorie aus könnte die Molekularhypothese lediglich als Zugeständnis der Unfähigkeit gelten, die physischen Dinge durch bloße Aggregierung letzter Elemente verständlich zu machen. Denn das Molekül ist Träger von Qualitäten und Verhaltungsweisen („Reaktionen"), die den Atomen nicht zukommen, demnach eine Seins- und Wirkungs-Einheit, ohne einfach zu sein. Auch der Versuch der Stereochemie, diese Unitas multiplex des Moleküls als eine bestimmte geometrische Anordnung von Atomen verstehen zu wollen, ändert hieran nichts. Denn falls diese Konstruktionen überhaupt mehr sind als bequeme Veranschaulichungssymbole,

Digitized by Google

würden sie doch höchstens erklären, wie die Molekül-Individuen gebaut sind, nicht aber, warum sie diese Aufbaustrukturen annehmen und sich in ihnen behaupten, bis stärkere Gewalten sie zerstören. Die Antwort auf dies Warum kann eben höchstens in einer, dem Molekül-Ganzen zukommenden Tendenz zur Formung und Formerhaltung, also in einer Art personaler Selbstbestimmung, zu finden sein.

Und nun erleben wir in unserer unmittelbaren Gegenwart das Merkwürdige, daß sich derselbe Prozeß eine Stufe tiefer wiederholt. Das Atom löst sich auf in noch elementarere Bestandteile, die Elektronen; oder nein: es löst sich eben nicht auf, sondern es bildet deren Unitas, und scharfsinnigste Forschung wird auf die Frage der „Struktur der Atome" verwandt. Wieder braucht man geometrische Bilder, um dieses „Sonnensystem im Kleinen" zu verstehen; aber wieder geht aus diesen Bildern nur um so klarer hervor, daß die Struktur einer inneren Aktivität des sich strukturierenden Atoms zu verdanken ist. Und diese Aktivität erhält einen neuen personalistischen Zug durch die Quantentheorie. Denn diese lehrt, daß Energie durch die Welt nicht in stetigen infinitesimalen Übergängen fließt, sondern in Stößen, in Intensitätssprüngen, in individualisierten Absonderungen, bei denen sich die Analogie zu den, in sich abgegrenzten, Lebensakten organischer Individuen aufdrängt. Es muß den Fachkennern überlassen bleiben, zu untersuchen, wieweit hier die Transpositionsmethode anzuwenden ist, welche die bei höheren Personalstufen gewonnenen Erkenntnisse auf die niedere der Atome zu übertragen erlaubt.

Man darf erwarten, daß mit fortschreitender Forschung die Vertikal-Schichtung der Mikro-Personen nach unten hin immer weitere personale Stufen enthüllen wird — in infinitum! Allerdings wird hier — in dieser ungeheuren Entfernung von unserem anthropozentrischen Ausgangspunkt — die genauere Fassung des personalen Charakters immer schwieriger. Wir werden geneigt sein, den Personalbegriff nur in seiner elementarsten Form, als „Person an sich" gelten zu lassen und den Molekül-Personen, Atom-Personen, Elektron-Personen usw. alle jene höheren Weisen personalen Daseins abzusprechen, die wir mit dem Begriff der „Person für sich" oder „Persönlichkeit" verbinden. Aber wir werden niemals sagen

Digitized by Google

können, ob diese Einschränkung objektiv oder subjektiv begründet sei. Objektiv: d. h. in der metaphysischen Beschaffenheit jener niederen Personalstufen — oder subjektiv: d. h. in dem Abstand von uns, den erkennenden Menschen. Sehen wir Menschen die Molekeln und Atome vielleicht nur so, wie ein Wanderer von hohem Berge die Bäume einer Pappelallee im Tale: die durch die Entfernung alle gleichförmig zu werden scheinen, jede feinere Modellierung und Individualisierung verlieren, nichts von dem geheimen in ihrem Inneren pulsierenden Leben ahnen lassen?

Ähnlich ergeht es uns, wenn wir die Anwendung der hypostatischen Methode nach der entgegengesetzten Seite hin, zu den Makro-Personen, fortsetzen. Die Hypostasierung der Weltkörper und Sonnensysteme bringt uns in keine schlechte Gesellschaft; es seien nur Platon und Fechner genannt. Doch haben diese Denker freilich von Gestirn-Seelen, von Bewußtseins-Einheiten gesprochen und damit die Frage ins Mythische und Dichterische hinübergespielt; denn der Nachweis von Psychischem in den Weltkörpern entzieht sich ein für allemal dem menschlichen Erkennen. Und sie haben ferner noch nicht die Einsicht verwertet, daß sich in dem Verhältnis der einzelnen Weltkörper zu den Sonnensystemen und dieser untereinander jene vertikale Hierarchie von Ganzheitsbildungen wiederholt, die wir sowohl in der biologisch-kulturellen, wie in der physiko-chemischen Sphäre gefunden haben.

Es erscheint mir zweifellos, daß auch dieser ganze Problemkomplex der bloßen Phantastik entzogen und strenger, an das objektiv Erfahrbare geknüpfter, hypostatischer Methode unterworfen werden kann. Der Beginn wird dann bei unserer Erde zu machen sein. Mit hohem Recht wies bereits Fechner darauf hin, daß die Vergleichung der Erde mit einer organischen Lebenseinheit nur so lange sinnlos erscheine, als man in astronomischer Einseitigkeit lediglich ihre grob mechanischen Leistungen — nämlich ihre Wanderung um die Sonne und ihre Achsendrehung — beachte. Nun aber zeigen doch Geologie und Geographie, Witterungskunde, Biologie, Kulturgeschichte und Soziologie eine Reihe von Erscheinungen, durch welche die Erde zu einem qualitativ eigenartigen Ganzen wird, das seine Selbstbestimmung in einer Reihe von zweckvollen Korre-

Digitized by Google

lationen und Regulationen bekundet. Diese personalen Lebensäußerungen der Erde sind nur deshalb bisher so wenig bemerkt worden, weil die genannten Spezialwissenschaften allzulange an der künstlichen Isolierung ihrer Forschungsgegenstände festgehalten haben; sie übersahen deshalb, daß diese ihre Spezialobjekte ihren Sinn und ihre Bedeutung zum Teil nur als Momente des einheitlichen Erdlebens erhalten. Jetzt beginnt man über die Grenzen des Spezialistentums hinauszublicken und vielleicht wird es einmal eine „Geosophie" geben, deren eigentlicher Gegenstand die Erde als personale Ganzheit ist.

Nur auf zwei Punkte sei noch kurz hingewiesen. Erstens: Die mathematische Regelmäßigkeit der Erdbewegung könnte gegen unsere Hypothese geltend gemacht werden. Aber so wie eine Pflanze nicht deshalb aufhört eine personale Lebenseinheit zu sein, weil ihre spontane Fortbewegungsfähigkeit gleich Null ist, so wenig ist eine an festen Rhythmus gebundene Ortsbewegung — wie bei der Erde — ein Hindernis, daß im Rahmen dieser Bewegung eine Zielimmanenz des Funktionierens, und damit personales Leben besteht. — Zweitens: Geht man zu den Ursprungs- und Entwicklungsproblemen der Erde über, dann haben wir es überhaupt nicht mehr mit der impersonalen Regel mathematisch bestimmbaren Geschehens zu tun, sondern mit einem durch und durch einmaligen, historischen Prozeß eines individuell begrenzten, sich selbst gestaltenden Ganzen. Das Bild personaler Selbstentfaltung drängt sich mit kaum abzuweisender Stärke auf.

Was von der Erde angenommen wird, dürfen wir analogisch auch auf die anderen Weltkörper übertragen. Denn daß wir an diesen zwar die mechanischen Bewegungsweisen kennen, dagegen nichts von der inneren Lebendigkeit wissen, die in den einzelnen kosmischen Einheiten pulsiert, liegt ja hier ohne Zweifel an der bloßen Distanz von uns — man denke an unser obiges Gleichnis von der Pappelallee. Aber eine Ahnung dessen, daß wir hier mehr als bloße riesige, passiv bewegte Stoffklumpen vor uns haben, läßt doch den Menschen nicht los. Kant stellt die Ehrfurcht, die der gestirnte Himmel über uns erweckt, jener anderen zur Seite, die wir für das sittliche Gesetz in uns fühlen. Stammen diese Ehrfurchtregungen wirklich nur daher, daß hier wie dort ein

Digitized by Google

gewaltiges Gesetz regiert und daß uns die Erhabenheit des Eindrucks — die extensive dort, die intensive hier — überwältigt? Oder nicht vielleicht daher, daß wir in unserem Ich und in den Gestirnen echtes Ganzheits-Sein, das in sich ruht und in sich wirkt, also wahrhaft personales Sein erfassen — und zwar das nächste und das fernste, das unserer anschaulichen Erfassung überhaupt zugänglich ist?

Dieser letzte Gedanke aber zeigt uns, daß auch hier noch die Wert-Metaphysik in enger Beziehung zur Lebensanschauung steht. Es trifft also jene Einschränkung nicht zu — die wir oben (S. 117) provisorisch machten —, daß es für die Grundlegung der Lebensanschauung genüge, die biologischen, anthropischen und kulturellen Stufen des Seins auf ihren personalen Charakter hin zu untersuchen. Auch das was jenseits jener uns nahen Sphären ins kosmisch Kleine und Große hin sich personal gestaltet und schichtet, ist nicht nur Problem für den Physiker, sondern auch für den Axiosophen.

Digitized by Google

Zweiter Hauptteil.

Die abgeleiteten Werte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die im ersten Hauptteil geschaffene metaphysische Grundlage der Wertphilosophie gibt uns nunmehr die Möglichkeit, auch die in der Erfahrung gegebenen Werttatbestände spezieller Art verständlich zu machen und einzugliedern. Da die Selbstwerte gesichert sind, dürfen sie nun als die Voraussetzungen dienen, aus denen sich Werte anderer Art ableiten lassen.

Hierbei wird auch eine Verschiebung des Interessen-Schwerpunktes eintreten. Die Metaphysik des ersten Teils hatte vor allem die kosmisch-universelle Bedeutung des Selbstwertprinzips, welche die Grenzen des Nur-Menschlichen weithin überschreitet, zu entwickeln. Dadurch ist die weitere Betrachtung vor enger Anthropozentrik und naivem Anthropomorphismus geschützt, auch wenn sie von jetzt an die menschliche Sphäre als das Hauptgebiet axiologischer Erfahrung in den Mittelpunkt stellen wird.

Wir haben früher als die beiden Haupttypen der abgeleiteten Werte die Strahlwerte und die Sachwerte (Dienstwerte) hingestellt. Von diesen wird uns der erste Typus ausführlich zu beschäftigen haben; über die Sachwerte dürfen wir uns um so eher auf eine knappe Erörterung (im letzten Kapitel dieses Hauptteils) beschränken, da sie in anders orientierten Werttheorien immer wieder die ausführlichste Untersuchung erfahren haben.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Das Prinzip des Strahlwerts.

I. Anteilswert und Symbolwert.

Jegliche Person jeglicher Selbstwertstufe ist — als Ganzheit — unitas multiplex; und so muß auch ihre Multiplizität an ihrem Selbstwert beteiligt sein. Die Fülle dessen, was zu ihr gehört als Bestandteil ihrer (unmittelbaren) Lebendigkeit oder ihres (mittelbaren) Lebensbereiches, ist Mitträger jenes Selbstwertes; jedes einzelne Glied dieser Fülle ist, sofern es überhaupt relativ herausgesondert werden kann, ein Teilstrahl des Selbstwertes. Die Wertbedeutung, die einem solchen Teilstrahl zukommt, heißt Strahlwert.

Damit ist nun jedoch nicht gemeint, daß sich der Selbstwert einer Person aufteilen lasse in ein Nebeneinander von Gliedwerten, durch deren Summierung sich wieder der Selbstwert ergäbe. Der Selbstwert ist durchaus an die Ganzheit geheftet und in seiner Einheitlichkeit und Letztheit unteilbar, wahrhaft „in-dividuell"; zugleich aber ist er allgegenwärtig im Bezirk jener Ganzheit und gibt allem, was zu ihm gehört, Teilhabe an seiner Bedeutsamkeit; er stellt sich dar in lauter verschiedenen Wertkundgebungen, die aber alle nur durch ihre Beziehung zum Ganzen Sinn und Bedeutung haben. Der neuplatonische Ausdruck „Emanation" drängt sich auf: es ist ein Ausstrahlen oder vielmehr Überstrahlen vom Ganzen auf die Zugehörigkeiten, wobei doch der Quell, aus dem diese Strahlung stammt, nicht sich ausgibt, verarmt oder zerteilt.

So stehen die Strahlwerte in der Mittelbarkeitsreihe der Werte zwischen den Selbstwerten und den Sachwerten. Von beiden müssen sie begrifflich geschieden werden — was um so schwieriger ist, als das gemeine Wertdenken meist nur die beiden ex-

Digitized by Google

tremen Formen beachtet und daher die Strahlwerte bald der einen bald der anderen Gruppe zuschiebt. Der naive Standpunkt begnügt sich gewöhnlich damit, einerseits eindeutige Wertabsoluta, andererseits äußerlich auf jene bezogene Wertrelationen anzunehmen; die Wertträger werden entweder zu Göttern erhoben oder zu Werkzeugen und Nutzmitteln erniedrigt — ein drittes scheint es nicht zu geben. Der kritische Personalismus schafft Raum für dieses dritte durch seinen Leitbegriff der unitas multiplex. Außer den beiden Möglichkeiten: „Selbstwert sein" und „einem Selbstwert als Sache dienen" gibt es für ihn noch die dritte: „Selbstwert-Strahl sein". Emanation ist zwar weniger als das absolute Selbst, aber weit mehr als bloße Dienst-Relation zu diesem. Jetzt erst erhalten die Werte von Sittlichkeit und Religion, von Geist und Leib, von Kunst und Recht, von Natur und Kultur, von Geschichte und Gesellschaft, von Gesundheit und Besitz ihren rechten Platz im Wertgebiet; sie sind nicht an sich Urwerte, aber sie sind auch nicht bloß dadurch wertvoll, daß sie „zu irgend etwas" nutze sind; sondern Urwerte strömen sich in ihnen aus und stellen sich in ihnen dar.

Die Verwechslung der Strahlwerte bald mit Selbstwerten, bald mit Sachwerten ist durch eine in ihnen liegende doppelte Gerichtetheit verständlich. Die eine Richtung führt vom Selbstwert fort, die andere zu ihm hin. Im ersten Falle liegt das Wesentliche des Strahlwertes darin, daß der Teil etwas anderes ist als das Ganze, daß in ihm das Ganze nur von einer bestimmten Seite, nur mit einem Moment seines umfassenden Seins zur Auswirkung kommt. Wir wollen hier von „Anteilswert" sprechen. Im zweiten Falle ist es wesentlich, daß auch im Teil irgendwie das Ganze gegenwärtig ist, daß das Anderssein doch wieder durch ein Identisch-Sein überwunden wird: „Symbolwert". Der Anteilswert wird leicht zum bloßen Teilwert (Sachwert) herabgedrückt, der Symbolwert leicht zum vollen Selbstwert verabsolutiert (Personifikation).

Als „Anteilswerte" sind die Strahlwerte Besonderungen, Einschränkungen, Abschwächungen des Selbstwertes. Wenn wir im Umkreis einer menschlichen Person (als eines Selbstwertes) diejenigen Werte betrachten, die an die Gesundheit, das Tempera-

Digitized by Google

ment, den Gesichtsausdruck, die Gesinnung, die Intelligenz, den Beruf, die Gestaltung des Heims, das Werk geknüpft sind, so hat zwar jedes dieser Momente überhaupt nur dadurch Wert, daß es irgendwie zu der ungeteilten Persönlichkeit als Wesensbestandteil zugehört, aber in jedem genannten Einzelmoment ist doch eine andere Seite der persönlichen Vielgestalt ausgeprägt und in keinem die ganze in ihrer mikrokosmischen Fülle.

Entsprechend haben die verschiedenen Kulturgebiete, Geschichtsphasen, Berufsarten, anteiligen Wert an dem Selbstwert der Menschheit oder eines Volkes.

Anteilswerte sind, so sahen wir, durch ihr „Anderssein" gegenüber den Selbstwerten, aus denen sie emanieren, gekennzeichnet; und damit liegt bei ihnen die falsche Wertung nahe, als ob es sich lediglich um Sachwerte handle. Diese Irrung wird durch die objektive Vieldeutigkeit der Werte (s. S. 46) unterstützt, kraft welcher einem identischen Wertträger beide Wertformen zukommen können. So hat z. B. im Einzelmenschen ein Körperteil (z. B. die Hand) Strahlwert, sofern sich in Form und Bewegungsweise die eigentümliche selbstwertige Besonderheit des Individuums niederschlägt und nach einer bestimmten Seite hin bekundet; der Körperteil hat zugleich Dienstwert oder Sachwert, sofern er als „Organ" gewisse Teilzwecke des Individuums zu bedienen hat. Oder ein gotischer Dom hat religiösen, ästhetischen, kulturellen Strahlwert als Symbol des Göttlichen und als Bekundung menschheitlicher und nationaler Lebensformen und -Phasen; er hat aber zugleich Dienstwert als Stätte für die Ausübung kirchlicher Handlungen, als wirksames Mittel zur Entfaltung kirchlicher Macht. Gleiches gilt für alle Wertträger mit Ausnahme der Allperson, so daß ein objektives Recht besteht, jeden endlichen Wertträger unter dem Gesichtspunkt des Sachwertes zu betrachten und einzuschätzen, während es ein objektives Unrecht ist, seinen Wert in dieser Sachwertigkeit erschöpft zu sehen.

Ein solcher Irrtum wird nun aber wiederum durch ein subjektives Motiv unterstützt. Die verstandesmäßige Auffassung der Wertphänomene ist dort, wo sie nicht selbst vom Absolutheitsglauben geblendet ist, sehr scharfsichtig für falsche Verabsolutierungen und deckt deren Schwächen schonungslos auf. Wenn aber

Digitized by Google

gewisse Werte als „nicht selbstwertig" entlarvt sind, so können sie augenscheinlich — auf Grund der populären Zweiteilung — nur nutzwertig sein, d. h. ihre Bedeutung nur durch die Dienstrelation für anderes erhalten. So verfällt der kritisierende Verstand, indem er sich gegen irrige Selbstwertverkündung wendet, ins entgegengesetzte Extrem und gerät in eben so einseitige Versächlichung hinein; denn die Leitidee des Strahlwertes fehlt ihm. Es entsteht dann jene Zweckhaftigkeit in der Wertbetrachtung, die als Wert nur das anerkennen möchte, dessen Nutzeffekt aufzeigbar ist, und die das Maß dieses Wertes allein nach der Größe des Effektes berechnet. Hierbei kann natürlich der „Nutzzweck" noch ganz verschieden aufgefaßt werden; aber für das Prinzip der falschen Versächlichung ist dies gleichgültig.

Wir behandelten bisher den Strahlwert, sofern er als „Anteilswert" vom Selbstwert sich abhebt, ihm als bloß Partikulares unebenbürtig ist. Aber es ist auch eine andere Richtung im Verhältnis zwischen beiden möglich: die Bedeutsamkeit des Strahlwertes beruht dann nicht sowohl in einem Empfangen vom Selbstwert her, sondern im Hindeuten auf jenen hin. Der Strahlwert wird gleichsam transparent; er läßt durch sich hindurch den Selbstwert schauen: Symbolwert.

Das Verhältnis von Wert und Sein gewinnt hier eine neue Form. Nicht als diese unmittelbare Realität ist die Fahne, die Kulthandlung, das Gemälde, das gesprochene Wort wertvoll, sondern um des tieferen Selbstwertes willen, der dahinter steckt. Aber gerade hier zeigt sich wieder der Unterschied gegen den bloßen Nutzwert. Ein Gebilde, das nur dazu dient, auf einen Wertträger hinzudeuten, hat dadurch rein sächlichen „Zeichen"-Wert, Symptomwert. Es ist durchaus von dem Bezeichneten verschieden, steht in rein zufälliger Beziehung zu ihm, ist vertauschbar gegen jedes andere Gebilde, das in eindeutiger Zuordnung zu dem Bezeichneten steht. Aber aus dem sächlichen Zeichen wird ein personales Symbol, wenn das Bezeichnete seinen Selbstwert irradiiert auf das Zeichen; nicht mehr eine äußere Verknüpfung, sondern eine Art metaphysischer Identität besteht dann zwischen beiden. Und doch ist wiederum diese Identität keine

Digitized by Google

vollkommene; es ist ja nicht eine der Existenz (die Fahne ist nicht „das Vaterland"), wohl aber eine solche der Bedeutung. An diesen Doppelsinn des Symbols, zugleich Schein und Sein, Irrealität und Kündung tieferer Realität zu sein, reicht keine verstandesmäßige Erklärung mehr heran; er muß mit einfühlendem Verstehen erfaßt werden. Durch den Doppelsinn wird es möglich, daß ein Gebilde einer bestimmten Existenzsphäre (z. B. der konkreten sichtbaren Gegenständlichkeit) zum Symbol für eine ganz andere Existenzsphäre (z. B. für die der Anschauung überlegene Sphäre der göttlichen Person) wird: man denke an die symbolische Bedeutung von Tempeln, Heiligenbildern, Reliquien. Durch den Doppelsinn wird es ferner möglich, daß auf symbolische Weise die reine Bedeutsamkeit personaler Gestaltung an sich zur Darstellung kommt, ohne daß die Frage nach der realen Existenz der dargestellten Gestaltungen überhaupt aufgeworfen wird: das ganze Gebiet des Ästhetischen hat hier seine Wurzel.

Man versteht nun aber auch, daß das naive Denken immer wieder mit unzureichenden Mitteln versuchen muß, dies Mysterium des Symbols sich verständlich zu machen. Auf der einen Seite begegnet uns wieder die schon besprochene Herabwürdigung des Strahlwerts zum Dienstwert, also des Symbols zum bloßen Zeichen: dann wird in der Sprache nichts als ein Verständigungsmittel, in der Kunst lediglich eine Veranstaltung zur Erzeugung angenehmer Eindrücke oder aufklärender Einsichten, in kirchlicher Kulthandlung nur ein Stimmungsstimulans für die Gläubigen gefunden. Weit bedeutsamer aber ist hier die entgegengesetzte Wertverschiebung: der symbolische Strahlwert wird zum Selbstwert erhoben. Er verliert seine Transparenz; und das Licht, das ihn umspielt, wird als sein eigenes angesehen. Die Identität von Selbstwert und Strahlwert gilt dann nicht nur als eine solche der Bedeutung, sondern als eine der realen Existenz. Kein Symbolgebiet ist von dieser fundamentalen Wertungsirrung frei. Erbitterte Kämpfe haben sich jahrhundertelang um die Frage gedreht, ob Brot und Wein des Abendmahls Leib und Blut des Herrn „seien" oder „bedeuten". Die mystische Verehrung, die göttlichen Bildern und Reliquien erwiesen wird, beruht auf dem Glauben, daß man im Symbol restlos die Realität der göttlichen Selbstwerte gegenwärtig habe. — Für

Digitized by Google

den naiven Menschen wird auch das sprachliche Symbol zum Gegenstand, der Name einer Person bezeichnet sie nicht nur, sondern ist sie selber; man kann sie durch Ausrufung des Namens beschwören, durch Änderung des Namens in ihrer Existenz wandeln. Und im Schriftsymbol glaubt man den bezeichneten Inhalt selbst zu besitzen und zu beherrschen; darum gilt dem Primitiven das Schreiben als „schwarze Kunst".

Diese Verabsolutierung eines Strahlwertes zum Selbstwert ist dann vollständig geworden, wenn dem Strahlwertträger nun auch die Funktionen eines Selbstwertträgers zugeschrieben werden, d. h. wenn er als reale Person aufgefaßt wird, die da wirkt, nach Zwecken handelt, Geltung auferlegt, Forderungen vertritt. Wir sprechen dann von Personifikationen und verstehen darunter sowohl den Akt wie das Ergebnis. Personifikation als Akt ist die mythenbildende Tätigkeit des Menschen, Personifikationen als Effekte sind die als göttliche Personen vorgestellten Felsen und Bäche, Götzenbilder und Amulette, Tugenden und Laster, Begriffe und Gefühle. Personifikation als Akt ist die neuplatonische Erhebung der Ideen zu „Potenzen", d. h. zu personalen Kräften; Personifikationen als Effekte sind jene dämonhaften Ideen und ideenhaften Dämonen selber.

Der kritische Personalismus vermag derartigen Personifikationen in anderer Weise gerecht zu werden als andere philosophische Lehren. Da er das wahrhaft Seiende nur in der Form der Personen glauben kann, so ist ihm das Personifizieren ein durchaus notwendiges Verhalten. Aber nicht jedes Personifizieren — und er vermag nun durch die Herausarbeitung der Kriterien für die hypostatische Methode festzustellen, wo und wie im konkreten Falle personifiziert werden darf, welche Personifikation auf reale Personen und damit auf echte Selbstwerte stößt. Gerade hierdurch gewinnt er die Möglichkeit, die naiven Personifikationen zum großen Teil als Person-Fiktionen aufzuweisen. Aber selbst diesen gegenüber nimmt er nicht eine rein negativistische Stellung ein. Die Personifikationen in Mythologie, Religion, Mystik, Sprache und Kunst sind ihm nicht bloße Hirngespinste, denen gar keine Wertbedeutsamkeit zukäme, sondern sie sind Symbole: sinnliche Vertretungen von Unsichtbarem, sprachliche Kristallisationen von

Digitized by Google

Unsagbarem, Projektionen von anschauungsüberlegenen Selbstwerten in die Sphäre der Anschauung.

Er erkennt ferner, daß solche Wert-Verabsolutierungen auch für die praktische Lebensgestaltung des Menschen naheliegende, ja als Durchgangsstufen notwendige, Selbsttäuschungen sind. Denn nur, was in seiner eigenen Werthaltigkeit unmittelbar anerkannt wird, kann für den naiven Menschen unmittelbar anfeuernde, verpflichtende, normgebende Kraft besitzen. Die Begrenztheit der Energie und die individuelle Besonderheit jedes wertenden Subjekts (mag dieses ein Einzelmensch, ein Volk, ein Zeitalter sein) zwingt es, seine Lebensarbeit auf einen bestimmten Ausschnitt der Wertwirklichkeit einzustellen und ihm mit ganzer Hingebung zu dienen. Will das wertende Subjekt dies aber, so muß es an diesen Wert als letzten, selbstleuchtenden glauben, kurz ihn verabsolutieren. Jeder Handelnde ist in gewissem Sinne Fanatiker, er vertritt eine Wert-Orthodoxie, ganz gleich, ob religiöse Symbole vom Frommen, oder ob die Ideen „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" vom Revolutionär, oder ob die Schönheit vom Ästheten, oder ob die Technik vom modernen Ingenieur heilig gesprochen wird.

Es ist nun die eigenste Aufgabe einer kritischen Wertmetaphysik, diese naiven Selbsttäuschungen — nicht aufzuheben, aber zu durchschauen und die Selbstwerte aufzuzeigen, auf welche die Strahlwerte als Wesensanteile zurückgehen oder als Symbole hinweisen. An Würde verlieren die Strahlwerte hierdurch nicht, da sie ja an der Würde des Selbstwerts teilhaben — wohl aber an Ursprünglichkeit und Letztheit. Aber wer das Letzte sucht, wie der Metaphysiker, muß eben diesen Unterschied betonen.

Die Scheidung von „Anteilswert" und „Symbolwert" bezog sich auf das formale Verhältnis, in welchem der Strahlwert zum zugrunde liegenden Selbstwert steht. Alle weiteren Gliederungen sind inhaltlich bedingt durch die multiplicitas, die in der personalen unitas enthalten ist. Die Mannigfaltigkeit der Momente und Elemente, Teilgestalten und Teilziele, Funktionsrichtungen und Daseinsphasen, die jeder Selbstwertträger aufweist, muß sich ja zugleich zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Strahlwerten entwickeln; wir versuchen, dieser bunten Fülle durch ordnende

Digitized by Google

Gesichtspunkte Herr zu werden. Der eine Leitgesichtspunkt ist gradueller, der andere qualitativer Natur: Strahlwerte sind der Rangierung zugänglich, und sie sind in Modalitäten zu gliedern.

II. Das Rangprinzip der Strahlwerte.

Die Frage der Vergleichbarkeit und Rangierung von Werten ist für den Personalismus nicht, wie für die meisten anderen Werttheorien, das primäre Wertproblem, sondern ein abgeleitetes. Es ist für ihn auch nicht ein Problem, das aus einem allumfassenden Prinzip heraus zu lösen ist; vielmehr hat die Rangierung von Werten bei jeder der drei Grundformen Selbstwert, Strahlwert, Sachwert einen besonderen Sinn und ist besonderen Kriterien zu unterwerfen. Diese Feststellungen waren schon früher gemacht worden[1]); wir haben jetzt das spezielle Kriterium für die Rangordnung von Strahlwerten aufzuweisen.

Man könnte zunächst an der Möglichkeit zweifeln, Strahlwerte überhaupt in eine Rangreihe zu bringen — und zwar aus zwei Gedankengängen heraus, die aus entgegengesetzter Richtung stammen. Ist (wie früher gesagt wurde) ein Selbstwert in seinen Ausstrahlungen „allgegenwärtig", so ließe sich diese Allgegenwart so deuten, daß sich das einheitliche Licht in alle seine Strahlen gleich vollendet und rein ergösse — das würde aber eine Abstufung in der Anteiligkeit ausschließen; alle Strahlwerte hätten gleichen Rang. Andererseits bilden die einzelnen Strahlen doch eine qualitativ unendliche Mannigfaltigkeit; wie sollte sich diese Buntheit in die lineare Ordnung des „Mehr oder weniger werthaft" bringen lassen?

Aber beide Einwände sind nicht stichhaltig. Es gibt ein Kriterium, welches Strahlwerte vergleichbar machen kann, ohne ihre qualitative Besonderheit anzutasten: es ist die Wesensnähe, d. h. die Innigkeit, mit der die Teilstrahlen den Wesensgehalt des Selbstwertes repräsentieren. Hierin gibt es Abstufungen; die „Allgegenwart" eines Selbstwertes ist mit verschiedener Konzentration in den einzelnen Ausstrahlungen verdichtet. Dies bedeutet für die

[1]) Vgl. S. 49, ferner S. 89, wo die speziellen Rangierungsprinzipien der Selbstwerte besprochen wurden.

Digitized by Google

Strahlwerte: sie können ihren bloß partikularen Charakter mehr oder minder abstreifen, demnach mehr oder minder „wesentlich" sein.

Ein Strahlwert steht in der Wesentlichkeitsrangordnung um so höher, je mehr er eine ganzheitsnahe Beschaffenheit hat. Dieser Satz bedarf mehrfacher Erläuterung.

a) Die Rangierung der Strahlwerte ist keine absolute. Es gibt keinen, der an sich mehr werthaft wäre als ein anderer. Ihre Vergleichbarkeit beruht vielmehr auf der gemeinsamen Beziehung zu einem identischen Selbstwert.

b) Die als Kriterium dienende Ganzheitsnähe unterliegt gewissen generellen Bedingungen. Es ist im Wesen bestimmter personaler Merkmale begründet, daß sie die Ganzheit der Person konzentrierter ausdrücken als andere. Die weiter unten folgende Betrachtung der Strahlwertmodi wird solche allgemeine Bedingungen der Rangordnung aufweisen: so steht in jeder Modalitätengruppe der synthetische Modus ranghöher als die Glieder der Antithetik; die Strahlwertigkeit des introzeptiven Verhaltens übertrifft alle anderen Strahlwerte an Rang.

c) Die Ganzheitsnähe unterliegt andererseits gewissen individualisierenden Bedingungen. Die Eigenart jedes Selbstwertes führt zu einer besonderen Verteilung seiner Verdichtungsakzente in den Strahlwerten; daher kann eine bestimmte Strahlwert-Art im Rangsystem der Person X eine andere Wesentlichkeitsnote besitzen als in dem von Y. So gruppieren und rangieren sich in einer künstlerischen Persönlichkeit die Wert-Emanationen anders als in einem religiösen Heros. Die Volkspersonalität des Römertums drückt ihre Wesenheit in den politisch-rechtlichen Funktionen und Erzeugnissen viel intensiver aus als in philosophischen oder künstlerischen Taten und Werken, und danach bestimmt sich der Strahlwertrang dieser Wesenszüge; wie ganz anders liegen diese Wertverhältnisse beim griechischen oder beim deutschen Volk! — Hier wird also die Relativität der Strahlwertrangierung besonders offenkundig, da mit wechselndem Bezugskörper auch die Rangordnungen wechseln können.

d) Das Rangprinzip der Strahlwerte hat auch Konsequenzen für das Verhältnis des Strahlwerts zum Sachwert. Denn da der Strahlwert eine Mittelstellung zwischen den beiden anderen Wert-

Digitized by Google

arten einnimmt, muß er sich um so mehr vom Sachwert entfernen, je mehr er dem Selbstwert naherückt, d. h. Wesentlichkeit und Ranghöhe gewinnt. Es ist ja das Kennzeichen des Sachwertes, daß er durchaus partikular ist, an einem Teil haftet, sofern dieser einem scharf umschriebenen Teilzweck dient. Sachwertigkeit ist also um so reiner ausgeprägt, je weniger der Teil in der Ganzheit aufgeht oder für sie repräsentativ eintritt. Zwischen dem Rangprinzip der Strahlwerte und dem der Sachwerte besteht demnach umgekehrte Proportionalität. Dies Verhältnis gewinnt insbesondere dort Wichtigkeit, wo an einem und demselben Wertträger sowohl Strahl- wie Sachwerte haften; denn hier muß die Verstärkung der Sachwertigkeit die Ranghöhe der Strahlwertigkeit mindern und umgekehrt.

e) Die Rangierung der Strahlwerte führt über in ihre Polarisation, d. h. in die Gegenüberstellung von positiven und negativen Strahlwerten. Denn indem ein Strahlwert tieferen Ranges einem solchen von höherem Rang im Wege steht, führt er dazu, daß der Selbstwert in der Auswirkung seiner Wesensbedeutung behindert wird. Das Häßliche, das Falsche, das Unharmonische, das Eng-Selbstische kann zwar noch positiven Strahlwert haben unter dem Gesichtspunkt einer eng und unvollständig gefaßten Ganzheit der Person. Wird aber die Ganzheit im eigentlichsten Vollsinne, d. h. als introzeptive Gestaltung gefaßt, dann laufen jene Wertgebilde ihr geradezu entgegen; aus der tieferen Stufe des Ranges wird Wert-Negativität.

Freilich muß die Negativität im Strahlwertgebiet scharf von der im Sachwertgebiet geschieden werden. Der negative Sachwert ist wider-nützlich: er schädigt, gefährdet die Zielerfüllung des selbstwertigen Ganzen. Der negative Strahlwert ist wider-wesentlich: er verdunkelt das Bild, verfälscht die Bedeutung der vollendeten Ganzheit — hat aber mit Nutzen und Schaden nichts zu tun.

f) Methodisch ist folgendes zu bemerken. Die Vergleichung, Einrangierung und Polarisation von Strahlwerten hängt von der Feststellung ihrer Ganzheitsnähe ab; für diese aber gibt es nicht eine exakte, überall anwendbare Methode. Wohl lassen sich gewisse generelle Bedingungen der Ganzheitsnähe phänomenologisch

Digitized by Google

aus dem Wesen personaler Ganzheit überhaupt ablesen; und individualisierende Bedingungen der Ganzheitsnähe sind zum Teil einem einfühlenden Verstehen zugänglich, durch welches die immanente Strahlwert-Rangordnung einer Person erfaßt wird. Aber stets werden es nur einige wenige Stellen aus der qualitativen Unendlichkeit von Ausstrahlungen sein, die sich auf solche Weise einer Vergleichung und Rangierung unterwerfen lassen. Nie dürfen wir erwarten — oder auch nur wünschen — daß sich ein eindimensionales Stufensystem von Strahlwerten aufstellen lasse, welches erschöpfend alles Qualitative in ein Mehr-Weniger und ein Positiv-Negativ verwandle, und dessen Maßeinheit mit mathematischer Zuverlässigkeit an alles Strahlwertige angelegt werden könne. Maßeinheiten, wie sie bei Sachwerten eine so bedeutende Rolle spielen, gibt es im Gebiet der Strahlwerte überhaupt nicht; denn sie setzen die Konstatierung von Gleichheiten voraus — die aber fehlt! Es gilt hier dasselbe, was wir früher von den Selbstwerten sagten (S. 92): Strahlwerte sind zwar nicht absolut unvergleichbar, wohl aber absolut unangleichbar. Zwei Strahlwerte, die sich nicht in eine Rangbeziehung bringen lassen, erweisen sich dadurch nicht etwa als gleich, sondern als disparat.

III. Modalitäten der Strahlwerte.

Aus gewissen Grundmerkmalen jeglichen selbstwertigen Seins ergeben sich typische Gegensatzrichtungen, die zunächst zu paarweis angeordneten Strahlwert-Modalitäten führen. Aber da die Glieder eines solchen Gegensatzes in der Einheit der Person ihre Synthesis finden, gehört zu jedem Paar eine dritte Strahlwert-Modalität, die das Widerstrebende der beiden anderen in sich aufgehoben enthält. So macht sich die, allem Personalen innewohnende, „konkrete Dialektik" auch bei der Einteilung der Strahlwerte geltend.

Im folgenden werden fünf grundlegende Modalitäten-Paare nebst den jeweiligen synthetischen Modis kurz aufgezählt. Der hier zu gebende Schematismus muß zunächst noch notgedrungen im Abstrakten steckenbleiben; er wird aber in der weiteren Betrachtung zugleich Konkretisierung und Klärung erfahren. Insbesondere die Modalitäten-Ggruppen a), d) und e), denen später

Digitized by Google

eigene Kapitel oder Kapitelreihen gewidmet sind, dürfen sich an dieser Stelle mit einer vorläufigen Erwähnung begnügen.

a) Außen und Innen. — Die alte Scheidung eines physischen und eines psychischen Prinzips rückt nunmehr mit Eindeutigkeit aus der substantiellen Sphäre in die der Inhärenzen und damit axiologisch in das Gebiet der Strahlwerte. Physische und psychische Werte haften an den nach außen und nach innen gerichteten Kundgaben von Personen; diese Kundgebungen selbst sind also entweder „Äußerungen" (Verkörperungen) oder „Innerungen" (Bewußtwerdungen)[1]). Ihre Synthesis bildet die ungeteilte, psychophysische neutrale, Lebendigkeit; das Leben in seiner ungebrochenen Einheit steht dem Strahlwertrange nach über seiner nur-physischen Außenbekundung wie über seiner nur-psychischen Innenspiegelung.

Nun gibt es aber zwischen Innerungswert und Äußerungswert noch eine Verschmelzung ganz anderer Art, nämlich den Wahrheitswert. Im Prozeß des Erkennens tastet sich die Innerung der einen Person an die Äußerungen anderer personaler Sphären heran, um deren Wesen zu erfassen; und so durchdringen sich in den Wahrheitswerten der Intuition, der Idee und des Ideals die Innerungswerte des erkennenden Subjekts mit den Äußerungswerten des zu erkennenden Objekts[2]).

b) Individualität und Allgemeinheit. — Jeder Selbstwert ist in sich singulär; er kann sich aber dem, was ihm angehört, mitteilen in der doppelten Form der Besonderung und der Allgemeinheit. Im ersten Falle strahlt die personale Eigenart des Selbstwertes unmittelbar über in die Eigenart eines speziellen Funktions- oder Zustandsgebiets (z. B.: „Kunst" als unvergleichbar eigenartiges Moment im Wesen der Menschheitsperson). Im zweiten Falle wird jene Eigenart projiziert in eine, für alles ihr Untergeordnete gemeinsame — und daher allgemeine — Zustandsqualität oder Funktionsregel (z. B.: „Kunst" als die in allen künstlerisch empfänglichen und schaffenden Menschen stets sich wiederholende Triebkraft, und als Inbegriff der, allen Kunstwerken gemein-

[1]) Vgl. Kap. VI, VII, VIII.
[2]) Vgl. Kap. IX.

Digitized by Google

samen, Form- und Gehaltsprinzipien). Es ist also der strahlwertige Gegensatz von Einmaligkeit, Einzigartigkeit, Konkretheit hier, Gattungszugehörigkeit, Gesetzmäßigkeit, Abstraktheit dort. Bezogen auf einen identischen Selbstwert ist die Individualität eines Strahlwerts ganzheitsnäher und damit im Range höher stehend, als die aus ihr abgeleitete Allgemeinheit. Noch höher rangiert dann die Synthesis, in der der Gegensatz aufgehoben ist; es ist der Strahlwert der Idealität. In ihr ist die Besonderheit in der Form eines einzigartigen, nie ganz realisierten Vollendungsziels einer Person, die Allgemeinheit in der unbedingten Forderung an alles zur Person Gehörige, diesem Ziel zu dienen, enthalten, beides zugleich zur Einheit verschmolzen. (Näheres in Kap. IX und anderwärts.)

c) Gegenwart und Dauer. — Die Ganzheit einer Person spricht sich sowohl in der Einheit des einzelnen „Lebnisses", wie in der zeitlichen Kontinuität ihres Lebens aus.

Unter „Lebnis" wird der relativ isolierte und gestaltete Lebensausschnitt verstanden, der jeweilig die Gegenwart der Person erfüllt. Das Lebnis ist (zum Unterschied vom „Er-Lebnis") psychophysisch neutral, umschließt also die Gesamtgestalt des augenblicklichen personalen Verhaltens (z. B. einer Instinkthandlung, einer Willenstat, einer sprachlichen Mitteilung usw.). Im Lebnis ist die multiplicitas zeitlich gemeinsamer Inhalte — physischer wie psychischer „Phänomene" — durch eine zielstrebig herrschende Tätigkeit der Person (den „Akt") zur Einheit verschmolzen. Nach dem Rangprinzip der Ganzheitsnähe steht der Strahlwert des Lebnisses höher als der Strahlwert der in ihm enthaltenen Teile und Momente. Innerhalb dieser Teile ist das Rangprinzip wiederholt anwendbar: so ist die psychische Seite eines Lebnisses (also sein Erlebnisgehalt) als Gesamtgebilde bedeutsamer als die darin aufweisbare einzelne Vorstellung oder Gefühlsbetonung.

Mit der „Gegenwart", die vom Lebnis gefüllt wird, ist nicht das zeitliche Differential im mathematischen Sinne, sondern die elementare zeitliche Ganzheit in personalem Sinne gemeint. Die anschauliche Stetigkeit eines Willensaktes, die unmittelbar erfaßbare Gegliedertheit eines Rhythmus gehört trotz des darin schon enthaltenen

Digitized by Google

zeitlichen Nacheinander durchaus in die Lebnisgegenwart hinein [1]).

Nun aber hat die Person ja Dauer weit über die Grenze ihrer jeweiligen Präsenzzeit hinaus. Nirgends ist die Stetigkeit ihres Lebensablaufes abrupt durchbrochen; alle zeitlich akuten Verwirklichungen sind nur Wellen eines chronischen Lebensstromes.

Fassen wir diese Dauer zunächst in ihrer schroffen Antithetik zur gegenwärtigen Aktualität der einzelnen Lebnisse, dann ist sie nichts als deren ständiger Hintergrund, jenes personale Prinzip, welches die einzelnen Lebnisse und ihre Zusammenhänge erst möglich macht, aber eben deshalb bloße Möglichkeit ist und bleibt — welches andauert, solange die Person dauert, aber eben deshalb in keinem Augenblick selbst zu akuter Realität wird.

Solche rein potentiellen Dauermerkmale einer Person heißen ihre „Dispositionen" — welcher Terminus demnach wiederum durchaus psychophysisch neutral ist [2]). Je nach den Gliederungsgesichtspunkten scheiden sich die Dispositionen in Anlagen und Eigenschaften, Beharrungs- und Entwicklungstendenzen, Richtungs- und Rüstungsdispositionen, in Wesenszüge der körperlichen und geistigen Konstitution, des Charakters, des Temperaments usw. Aber diese Multiplizitas nebeneinander bestehender Dispositionen hat wiederum ihre Einheit in einer Gesamtdisposition, deren Teilstrahlen jene sind: in der personalen Entelechie.

Die Herauslösung der einzelnen Dispositionen aus dieser chronischen Gesamt-Potentialität der Person ist also nur eine künstliche. Aber die Innigkeit, mit der die Einzeldispositionen der Entelechie eingeschmolzen sind und sie repräsentieren, ist eine verschiedene; und so ist hier das Rangprinzip der Wesensnähe anwendbar. Der bekannteste Ausdruck für eine solche Rangierung der Dispositionen ist der Satz, daß der „Charakter" für die Person wesenhafter ist als der „Intellekt".

Nicht eindeutig ist dagegen die Rangierung von Lebnissen

[1]) Ich habe diesen Gedanken einer zeitlich ausgedehnten personalen Gegenwart bereits 1897 in meinem Aufsatz „Psychische Präsenzzeit" (Ztschr. f. Psychol., Bd. 13, S. 325) entwickelt, damals aber, wie die Bezeichnung zeigt, auf die Zeiteinheit eines Bewußtseins-Erlebnisses beschränkt. Er muß auf Lebnisse überhaupt ausgedehnt werden.

[2]) Vgl. hierzu: Bd. II (Die menschliche Persönlichkeit), S. 66ff.

Digitized by Google

und Dispositionen zueinander. Denn wenn die Dispositionen durch ihren chronischen Charakter der Ganzheit der Person näher scheinen, so sind sie durch ihren nur potentiellen Charakter jener Wertnuance bar, die den Lebnissen durch ihre Realität zukommt. Wir müssen uns hier mit der Feststellung der Rangdisparatheit begnügen.

Anders, wenn wir uns nun wieder der Synthesis zuwenden, die jedem der beiden antithetischen Momente überlegen ist: sie füllt die Gegenwart des einzelnen Lebnisses mit Vergangenheit und Zukunft.

Ein Lebnis, das nichts als Gegenwart wäre, ist ein bloßer Grenzbegriff. Jegliches Lebnis ist vielmehr auf mannigfache Weise nach rückwärts (durch mnemische Beziehungen) und nach vorwärts (durch antezipatorische Beziehungen) in die zeitliche Kontinuität der Entelechie eingegliedert. Durch Vererbung, Gedächtnis, Übung, Gewöhnung, Erfahrung ist die einzelne Gegenwartsspanne vergangenheitsgesättigt; durch bewußte und unbewußte Zielstrebigkeit in Form von Instinkt, Vorübung, Vorbereitung, Absicht ist sie zukunftsträchtig. Aber wieder gibt es eine unendliche Abstufung: von einer momentanen, meteorhaft aufblitzenden und erlöschenden Anwandlung oder Bewegung, die mit dem Zentrum personalen Seins nur locker verknüpft ist — bis zur schicksalsbestimmenden freien Wahlhandlung, welche die ganze gewordene und werdensollende Persönlichkeit in die gegenwärtige Aktualität der Persönlichkeit hineinkonzentriert. Diese letzte Form des Lebnisses stellt einen der Höhepunkte dar, die die Wesensnähe von Strahlwerten überhaupt zu erreichen vermag.

Aber Aktualität und Dauer gehen noch eine andere Verbindung ein, und so entsteht eine Typik, die ihrerseits wieder den dialektischen Dreischritt zeigt.

d) Erhaltung und Entfaltung. — Personales Leben ist Selbstbestimmung; diese aber verwirklicht sich im Zeitablauf entweder als ein Sich-selbst-Behaupten und -Bewahren oder als ein Sich-selbst-Übersteigern und -Überwinden. Jener Urgegensatz von Beharren und Werden, der von Anfang an das philosophierende Denken beherrscht, stellt sich im letzten Grunde als Antithetik

Digitized by Google

von personalen Verhaltungsweisen und demnach von Strahlwerten heraus, die wir als die „konservativen" und „progressiven" Werte bezeichnen. Zu neuer Synthesis aber verschmelzen sie in derjenigen Lebensform einer Person, in welcher jedes Werden das Entstehen werthaltigen Seins bedeutet, und das Sein als Moment werthaltigen Werdens gewahrt bleibt: der geschichtlichen. Die geschichtlichen Werte sind nur als Ineinsbildung von Erhaltungs- und Entfaltungswerten zu begreifen. Hiervon wird Kap. X handeln.

e) Verichung und Entichung. — Allen bisherigen Gruppen von Strahlwerten überbaut sich endlich eine letzte, die somit Strahlwert-Modalitäten zweiter Ordnung bildet und auch dem Range nach den anderen vorgeordnet ist. Eine Person ist ja nicht nur Wert und strahlt Werte aus, sondern verhält sich nochmals irgendwie zu den Werten, die ihr selbst und anderen Weltsphären zukommen. Dies wertende Verhalten gehört selber wieder strahlwertig zu der wertenden Person; und zwar stehen sich hier diametral die auf den eigenen Selbstwert gerichtete (zentripetale) und die auf Exzentrowerte gerichtete (zentrifugale) Stellungnahme gegenüber[1]). Auf menschliche Iche bezogen heißen diese Verhaltungsweisen Verichung und Entichung. Seine Synthesis erfährt der Gegensatz in jenem Verhalten, in welchem sich das Ich durch Bejahung der Nicht-Ich-Werte selbst als Wert bejaht und verwirklicht, also in der Introzeption; damit finden einfühlende Liebe und verstehendes Erkennen, finden ästhetisches, moralisches und religiöses Verhalten ihren Platz an den ranghöchsten Stellen des Systems der Strahlwerte.

Die zuletzt genannten Strahlwerte zweiter Ordnung werden erst im letzten Hauptteil des Buches ihre Behandlung finden.

[1]) S. S. 86.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Äußerung und Innerung.

In der personalistischen Philosophie bildet das Seelenproblem — und mit ihm das Physis-Psyche-Problem nicht mehr den Ausgangspunkt und das Leitmotiv der metaphysischen Weltbetrachtung. Es hat abgeleitete Bedeutung; deshalb konnte es auch im ersten Hauptteil dieses Buches noch nicht hervortreten. Aber diese Bedeutung ist nun doch — und zwar gerade unter werttheoretischem Gesichtspunkt — so groß, daß die Erörterung der physischen und psychischen Werte das Kernstück in der Besprechung der Strahlwerte bilden muß.

Wir müssen hierzu einige allgemeine Bestimmungen vorausschicken, obwohl über das Thema schon an früheren Stellen des Gesamtwerkes gehandelt worden ist. Aber die hier notwendige Zuspitzung auf das Wertproblem ebenso wie gewisse Entwicklungen meiner eigenen Überzeugung verlangen eine erneute knappe Darlegung der Hauptgedanken.

Der Personalismus vollzieht die entschiedene Ent-Substantialisierung von Physis und Psyche. Substanz, In-sich-Seiendes, ist immer und überall nur die Person. Sie ist nicht Materie, sie ist nicht Seele, sie ist auch nicht eine Verkoppelung einer materiellen und einer unkörperlich-seelischen Substanz — sie ist Ganzheit, Aktivität, Lebendigkeit, Zielstrebigkeit, sich selbst bestimmende Einheit. Diese konstitutiven Merkmale der Person sind sämtlich psychophysisch neutral, beziehen sich nicht einseitig auf eine jener beiden Kategorien. Dies war eben der Grundirrtum früherer Standpunkte, daß die eigentlich personalen Merkmale mit dem psychischen Merkmal der Bewußtseinsbeziehung identifiziert

[1]) S. S. 80ff.

Digitized by Google

wurden; so wurde die „Seele" in Seins- und Wertregionen versetzt, in denen nur die „Person" Heimatrecht hatte.

Wie aber kommt jener Unterschied von Physischem und Psychischem zustande, wenn er nicht substantieller Natur ist?

Jede Person steht in einer Welt von Personen. Und nur dies macht jetzt die Zwiefachheit in ihr, daß sie ihr Dasein einmal für sich selber (nach „innen") und das andere Mal für das andere, außer ihr Seiende (nach „außen") bekundet. Die Doppelseitigkeit der Kundgabe ist es, die der Scheidung von Seele und Körper zugrunde liegt.

Es hat nun zunächst den Anschein, als ob sich damit der Personalismus dem Spinozismus und dem — ihm verwandten — Parallelismus des 19. Jahrhunderts nähere. Denn auch Spinoza entsubstantialisierte Materie und Geist und machte beide zu Attributen der all-einen Substanz. Und der Parallelismus liebte die Ausdrucksweise, daß das identisch Seiende von außen gesehen physisch, von innen psychisch erscheine, wonach sich die beiden Erscheinungsweisen durchgehend bis ins einzelnste entsprechen müßten.

Aber der Personalismus unterscheidet sich durch einen fundamentalen Punkt von diesen Lehren. Wäre das Seiende eine ruhende starre Sache, dann freilich würde der wechselnde Standpunkt eines „Betrachters" genügen, um ein identisch Seiendes in den zwei Anblicksformen des Physischen und Psychischen erscheinen zu lassen. Diese Fiktion macht Fechner in seinem bekannten Gleichnis von der Hohlkugel, die dem äußeren Beschauer konvex, dem inneren konkav erscheine, während sie ihrem Wesen nach nicht konvex oder konkav, sondern rund sei. An einer solchen Kugel ist auch — eben wegen ihrer sächlichen Beschaffenheit — der Parallelismus restlos durchführbar: wie man auch die Kugel zerlegt denkt, in jedem kleinsten Stück ist stets Konvexität und Konkavität vorhanden und eindeutig einander zugeordnet.

Aber das Seiende ist eben nicht Sache, sondern System von Personen; und eine Person ist nicht nur in doppelter Anblicksform vorhanden für fingierte äußere und innere Betrachter, sondern sie stellt sich dar, sie lebt sich dar in bezug auf sich selbst und in bezug auf außenstehende Wesen. Es ist also die einheit-

Digitized by Google

liche Aktivität der Person, die sich in die beiden Vollzugsrichtungen des Sich-Innerns und Sich-Äußerns erstreckt; und erst die personale Tat schafft die Zuständlichkeiten des Außen-Seins und Innen-Seins, des Physischen und Psychischen.

Die Auffassung des Physischen als einer „Äußerung" klingt an dynamistische Naturlehren an, nach denen alles Materielle auf Kraftbetätigung zurückgeführt wird. Auch in diesen Bestrebungen ist eine Tendenz nach Entsubstantialisierung der Materie unverkennbar[1]); aber ihr Fehler ist, daß sie auf den Substanzbegriff überhaupt meinten verzichten zu können, während eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit zu jeder Wirksamkeit ein Wirkendes fordert. Dieses — dem Dynamismus entgleitende — Substrat für die nach außen gerichtete Kraftbetätigung hat der Personalismus in seinem Personbegriff zurückgewonnen. Jetzt ist das Etwas da, das sich in einer auf andere wirksamen und für andere erfaßbaren Weise äußert und hierdurch das Physische als sein Accidens hervorbringt. Nun erst darf „Materie" ihrer Selbständigkeit entkleidet werden, weil ein ihr Überlegenes als Ursprung und Träger der physischen Erscheinungsweise zu gelten hat.

Der Äußerung steht nun als die andere personale Kundgabe die „Innerung" gegenüber. Bilden wir getrost dies Wort, das die deutsche Sprache bisher nur in einer Zusammensetzung (Er-innerung) kannte. Denn es drückt aus, daß alles Psychische, sofern es zuständlich (Bewußtsein oder Bewußtseinsbezogenheit) ist, eine Aktivität voraussetzt: das Sich-selbst-nach-Innen-Kehren eines realen Wesens, die Umsetzung von Sein in Bewußt-Sein, von Leben in Er-Leben. Und es ist nun dasselbe meta-psychophysische Wesen, das sich auf das außer ihm Seiende hin äußert und auf sich selbst hin innert, das sich durch jene Tatrichtung als Körperlichkeit, durch diese als Beseeltheit darlebt.

Damit aber ist es gegeben, daß die Beziehung, in der Physis und Psyche zueinander stehen, nicht die eines sächlichen Parallelismus, sondern die einer personalen Korrelation ist. Nur solange man die seelischen und leiblichen Erscheinungen künstlich in ihre Elemente zerlegt, mögen diese als einander zuordenbar

[1]) Am deutlichsten in W. Ostwalds energetischer Naturphilosophie ausgeprägt.

Digitized by Google

in parallelistischem Sinne gelten können — wobei freilich auch nur vermittels eines verwickelten Hypothesennetzes von unbewußten Vorstellungen usw. die Durchgängigkeit des Parallelismus aufrechtzuerhalten ist. Faßt man aber den personalen Sinn ins Auge, dem Physisches und Psychisches erst seine Existenz und Bedeutung verdankt, dann gibt es keine starre Zuordnung mehr zwischen irgend welchen psychischen und körperlichen Teilgebilden und Teilvorgängen, ja es gibt überhaupt keine direkte Beziehung zwischen ihnen, sondern nur ihre gemeinsame Beziehung zur Ganzheit der Person. Der personale Gesamtzweck kann die einzelnen Äußerungen und Innerungen und ihren Zusammenhang in jeweils neue Perspektiven bringen. Gewisse Momente und Phasen des persönlichen Lebens finden in der außengerichteten, andere in der innengerichteten Tat den Schwerpunkt ihrer Kundgabe. Und dort, wo beides zugleich eingeht in das einheitliche „Lebnis", dort wird — je nach dem Sinnzusammenhang — bald ein Einklang, bald eine Gegensätzlichkeit von Physischem und Psychischem, und im einzelnen die mannigfachste Verteilung der Bedeutungsakzente bestehen.

Man denke sich einen Willensvorgang. Der Parallelismus mußte hier annehmen, daß jedem Elementarprozeß der physischen Erregung, die vom Großhirn durch die motorischen Nerven bis zur Kontraktion der Handmuskulatur läuft, je ein psychischer Elementarprozeß parallel gehe. Was aber in Wirklichkeit von der Person „ge-innert", d. h. in das Bewußtsein projiziert wird, sind Überlegungen, Strebungen, Entscheidungen und dann wieder Bewegungsempfindungen — also Erlebnisse, die gar nicht in parallele Elemente zu jenen aufgelöst werden können, die ganz anderen Gestaltsgliederungen unterliegen und anders verteilte Bedeutungsgewichte haben als die physischen Prozesse. Für den Zweckzusammenhang der Person bedeutsam ist auf psychischer Seite der zentrale Entschluß und Impuls, auf physischer nicht der angenommene „parallele" Gehirnprozeß, sondern die ausgeführte Handbetätigung — beide aber sind nur durchaus unselbständige Momente in der einheitlichen, personalen, psychophysisch neutralen Leistung der Willenstat. — Dagegen ist ein wissenschaftlicher Denkakt innerhalb des personalen Lebenszusammenhangs wesentlich

Digitized by Google

Innerung, das Tempo des Ganges Äußerung. Bei der Darstellung des Schauspielers ist es die Homogeneität von Erlebnis und physischer Kundgabe, beim Verhalten des Büßers die möglichste Befreiung der Innerlichkeit von der Physis, die den personalen Sinn, und damit die treibende Kraft des Tuns ausmacht. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, wie elastisch und modulationsfähig das Verhältnis von Physis und Psyche ist.

Gerade die Wertphilosophie muß verlangen, daß diese Mannigfaltigkeit möglicher Korrelationen theoretisch erfaßbar werde. Hierzu ist die dualistische Substanzauffassung nicht imstande, da sie eine starre Wertrangordnung zwischen der substantiellen Seele und dem Körper schafft. Aber auch der Parallelismus versagt, weil er beide Erscheinungsreihen infolge ihres Zug-und-Zug-aufeinander-Angewiesenseins als gleichwertig oder als wertindifferent ansehen muß. Lebendigkeit und Abtönung kann in das Wertverhältnis erst hineinkommen durch die ständige Bezugnahme der Glieder auf die lebensvolle Ganzheit. Dadurch verlieren freilich Psyche und Physis jene Selbstwertigkeit, die ihnen der Substanzphilosoph zumißt; sie ragen aber zugleich weit hinaus über die bloße Sächlichkeit, zu der der Parallelist sie degradiert; sie sind Strahlwerte: was die Person ihrer Totalität nach ist, gibt sich in ihnen kund in zwiefacher Richtung, in abgestufter Verdichtung und in mannigfacher Verschmelzung.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Ausdruckswerte.

Das Physische ist diejenige Erscheinungsweise, die der personalen Funktion des Sich-Äußerns entspringt. Sich-Äußern heißt aber: sich anderen zugänglich zu machen. Da nun jegliche Person für viele andere, ja der Möglichkeit nach für alle anderen da ist, so kann in dieser Unendlichkeit der Beziehungen die Person nur dann mit sich identisch bleiben, wenn sie sich den anderen jedesmal gleich darstellt. Da ferner die sich nach außen kundgebende Person ihren eigenen Äußerungen ebenso gegenüberstehen kann, wie die anderen Personen ihr gegenüberstehen (d. h. als ob sie selbst zu sich ein „anderer" wäre), so ergibt sich folgende Bestimmung: „Physisch ist eine Person, sofern sie anderen (und auch sich selbst) in übereinstimmender Weise zugänglich ist." Hierbei gilt der Ausdruck „zugänglich" im weitesten, nicht etwa nur im theoretischen, Sinne. Das Physische ist zugleich das für andere gleichmäßig Erfaßbare, von anderen Kontrollierbare, von anderen Anzuerkennende. Als Physis ist die Person verankert in der Welt an einer Stelle und in einer Form, die von jedem anderen bejaht werden muß und von keinem anderen streitig gemacht werden kann.

Diese Physis ist nun aber noch unter einer doppelten Blickrichtung zu betrachten. Wird sie lediglich angesehen als das Mittel, durch welches Seiendes sich nach außen hin vergleichbar zu bekunden vermag, so bezeichnen wir sie als „Stoff". Im Stoffbegriff ist noch nichts davon enthalten, welches besondere personale Dasein sich in äußerer Form darlebt; er drückt nur die Möglichkeit zu identischen Außenbekundungen überhaupt aus.

Digitized by Google

Seine Bedeutung ist also lediglich die des Sachwertes (Materialwertes) und hat uns deshalb hier noch nicht zu beschäftigen.

Wird dagegen die Physis angesehen als die Kundgabe, in der eine bestimmte Person ihre Ganzheit nach außen repräsentiert oder „ausdrückt", dann heiße sie „Körper". Zum Wesen des Körpers gehört die personale Gestaltetheit; seine Bedeutung ist die des Strahlwertes (Ausdruckswertes).

Die körperlichen Ausdruckswerte verlangen dann nochmals eine Gliederung gemäß einer engeren und einer weiteren Körpersphäre der Person. Ihr „Leib" ist existenziell an sie geknüpft, ihr „Bereich" umfaßt diejenigen physischen Umgebungsgebilde, die von ihren Wert-Ausstrahlungen durchtränkt werden, ohne doch die eigene Selbständigkeit ganz zu verlieren.

Die folgende Spezialbetrachtung wird zunächst die menschlichen (und zwar die individuellen und die überindividuellen) Ausdruckswerte, sodann die außermenschlichen Ausdruckswerte behandeln.

I. Individual-menschliche Ausdruckswerte.

Die Körperlichkeit eines Menschen ist nicht Ausdruck der Seele, sondern der Person. Dies Leitmotiv unserer weiteren Gedankenführung folgt aus dem Ergebnis des vorigen Kapitels, daß „Äußerung" nicht im Verhältnis unmittelbarer Abbildung und durchgängiger Parallelität zur „Innerung" stehe, sondern direkt nur der Totalität der Person zugeordnet sei.

Diese personale, nicht nur psychologische, Symbolik des physischen Ausdrucks ist ein letztes Mysterium, mit dessen Anerkennung der Personalismus steht und fällt. In seine Körpersphäre projiziert sich der ganze Mensch, nicht nur Bewußtseinsinhalte und -akte, nicht nur das innerlich Erlebte oder Erlebbare — sondern alles an ihm, was überhaupt einer, für andere übereinstimmend erfaßbaren, Außendarstellung fähig ist. Vieles Bewußtseinsfremde und Bewußtseinswidrige, vieles, was noch nicht oder nicht mehr bewußt ist, Strebungen, von denen die Person selbst nichts ahnt, Erhaltungs- und Entfaltungstendenzen, gegen deren „Inne-werden" sie sich bis zum Letzten wehrt — sie alle können „außen werden", körperliche Gestaltung gewinnen.

Digitized by Google

Man hat dies in theoretischen Betrachtungen fast stets verkannt und zwar deswegen, weil eben die Scheidung zwischen der Person als Ganzer und dem von ihr Geinnerten, Seelischen nicht mit genügender Schärfe gemacht wurde. Aber das Versagen der Theorie hatte nicht vermocht, die urtümliche personale Symbolik der Körperwerte zu beeinträchtigen. Es erwies sich und wird sich stets erweisen, daß sich in diesen letzten Werterlebnissen eine menschliche Elementarweisheit, unbeirrt durch alle noch so subtile Reflexion, immer wieder durchsetzt. Der Liebende liebt in den für ihn sichtbaren und tastbaren Körper-Formen und -Bewegungen, in der hörbaren Sprache, in dem Duft des Haares des geliebten Menschen nicht dessen Seele, nicht die von jenem innerlich erlebten Gefühle, Gesinnungen, Gedanken, sondern er liebt den ganzen ungeteilten individuellen Menschen, der ihm eben in jenen Körperwerten restlos repräsentiert erscheint. — Der praktische Menschenkenner und Menschenbehandler — mag er Arzt, Staatsmann, Richter, Erzieher, Seelsorger, Industrieller oder berufsmäßiger Charakterdeuter (z. B. Graphologe) sein — deutet aus den äußerlich erkennbaren Handlungs- und Ausdrucksformen nicht nur das Seelenbinnenleben, sondern die psychophysisch neutralen Eigenschaften des beobachteten Menschen, Richtung und Stärke seiner Aktivität, die harmonische oder innerlich unstimmige Struktur der unitas multiplex, die in ihm waltenden Zwecke und die Art, wie sie sich im Gegen- und Miteinander zu einem bestimmten Zwecksystem verknüpfen. — Der Künstler, der ein Porträt malt, will mit seinen das Körperliche darstellenden Linien und Farben nicht das psychische Gegenbild, die seelischen Inhalte und Vorgänge wiedergeben, sondern er will eine Lebensform in ihren Wesenszügen, eine wirkliche „Individualität" vergegenwärtigen, in der die äußere Gestalt und der innere Gehalt ursprünglich gar nicht getrennt sind.

Wegen dieses unmittelbaren Verhältnisses der physischen Äußerung zur Gesamtperson kommt der Strahlwert zunächst der Körperlichkeit im Ganzen zu, nicht dem einzelnen Organ oder der einzelnen Bewegung. Die Art, wie sich ein Mensch physisch „verkörpert", läßt sich nicht als ein Mosaik von lauter Einzelausdruckswerten der Körperteile, der Körperbewegungen, der Hand-

Digitized by Google

lungen und Werke und physischen Einwirkungen auf die Umgebung begreifen; das Ineinander und Gegeneinander aller dieser körperlichen Elemente, die Mitwirkung körperlicher Äußerungen, die vielleicht überhaupt nicht isolierbar sind — was wissen wir über die Bedeutung von Ausdünstungen, Strahlungsenergien usw. — alles dies bildet jene einheitliche Gestaltung, welche die Außenprojektion der einheitlichen Persönlichkeit darstellt. Erst sekundär kann man dann an die Analyse der körperlichen Werte gehen.

1. Die leiblichen Ausdruckswerte.

Der Leib ist diejenige Außenkundgabe der Person, die existentiell an sie geknüpft ist. Deshalb existieren die leiblichen Ausdruckswerte nur dort, wo und so lange als die Person selber ihr Dasein hat. Es gibt keinen leiblichen Vorgang, Zustand und Bestandteil, dem nicht irgend welcher Ausdruckswert zukäme, d. h. in dem nicht irgend ein Einzelstrahl des persönlichen Wesens in die Erscheinung träte. Aber hier ist nun wieder eine unendliche Stufenleiter der Wesensnähe zu konstatieren. Der Ausdruckswert, z. B. der dem Blick des Auges zukommt, ist unvergleichlich wesenhafter als etwa die Bewegungsform der kleinen Zehe.

Beim Wiedersehen eines heimlich geliebten Wesens ist der Ausdruckswert des Errötens ein ganz anderer als der der gleichzeitigen Sprachäußerungen, die nichts als höfliche Begrüßungsworte zum Gegenstande haben mögen. Aber gerade dieses Beispiel zeigt bereits wieder, wie wenig hier eine bloß analysierende Betrachtung der einzelnen Ausdrucksweisen genügt. Die physische Ausdrucksform des heimlich Liebenden, der beim Anblick der Geliebten sein Gefühl zurückhalten muß, ist eine Gesamt-Verfassung des Körpers, die sich nicht etwa aus Veränderungen der Blutzirkulation, aus Muskelkontraktionen, durch die gewisse Annäherungsimpulse gehemmt werden, aus Zitterbewegungen der Stimmbänder beim Sprechen usw. mosaikartig zusammensetzt, sondern die alle diese Einzeläußerungen nur als unselbständige Momente in sich befaßt. Der ganze Mensch verhält sich eben körperlich anders als vorher: auch seine Haltung, seine Atmung, der Glanz der Augen, seine Drüsensekretionen, vielleicht auch sein psychogalvanisches Verhalten usw. sind an diesen Änderungen beteiligt.

Digitized by Google

Nur hat diese veränderte Gesamtgestalt der Physis gewisse Konzentrationspunkte, welche besonders deutlich von ihr Kunde geben, welche besonders schnelle Reagibilität und besonders feine Schwellen für die Abwandlungen des persönlichen Lebens besitzen; diese Stellen haben denn auch einen ausgezeichneten Ausdruckswert und sind einer relativen Isolierung fähig. Solches gilt z. B. von jenen Änderungen der Blutzirkulation, die wir als Erröten und Erblassen bezeichnen.

Wir erleben in unserer Zeit, wie die rein leibliche Ausdrucksform wieder zum Gegenstand künstlerischer Gestaltung gemacht wird: im modernen Kunsttanz. Und gerade hier wird der Totalitätscharakter jedes echten Ausdrucks deutlich. Solange die Tänzerin durch die Details einzelner Bewegungen wirkt, können wir wohl die Virtuosität ihrer Gliederbeherrschung, die Techniken der Beinstellungen und Handbewegungen, die ästhetische Linie ihrer Rumpfbeugungen bewundern — aber eigentlichen Ausdruckswert gewinnt das alles erst, wenn es aufhört, isolierte Bewegung von Körperteilen zu sein, sich vielmehr als organisch notwendiges Moment der Gesamtkörperlichkeit darstellt. Nun erst kann diese Körperlichkeit zu jenem fein abgestimmten Instrument werden, auf dem die meta-psychophysische Persönlichkeit der Künstlerin die Melodien, Harmonien und Rhythmen ihrer Lebensgesetzlichkeit spielt. Dann ist es nicht mehr ein bloß bildlicher Ausdruck, wenn man sagt, daß sich das Selbst des Menschen bis in seine Fingerspitzen hinein erstrecke; die Beugung und Streckung jedes Gliedes, die Periodik und Rhythmik, die Sanftheit und Abruptheit, das Anschwellen und Absinken in den Bewegungsfolgen ist aus der Gesamt-Struktur und Vitalität der Persönlichkeit geboren und fügt sich ihr mit Selbstverständlichkeit ein. Sie in möglichster Reinheit zum Ausdruck zu bringen — unter Ausschaltung ausdruckswidriger oder -indifferenter Bewegungen — ist der eigentliche Sinn des künstlerischen Tanzes.

a) Aktuelle und dispositionelle Ausdruckswerte. — Jede physische Äußerung ist als solche „aktuell", d. h. in einer jeweiligen Gegenwart wirklich existierend. Die Person aber, die in ihr zum Ausdruck kommt, ist aktuell und dispositionell zugleich,

Digitized by Google

hat gegenwärtige Realität und dauernde Potentialität (s. S. 138/9). Demnach muß das Physische, soweit es expressiv für die Ganzheit der Person ist, nicht nur imstande sein, ihre aktuelle Gegenwart, sondern auch ihre dispositionelle Dauerwesenheit zu repräsentieren. So unterscheiden wir aktuelle (oder phänomenologische) und dispositionelle (oder charakterologische) Ausdruckswerte.

Die aktuellen Ausdruckswerte sind dem jeweiligen Gesamtzustand der Person zugeordnet[1]). Hierher gehören die „Ausdrucks-Bewegungen" im engeren Sinne, die in wechselnder Weise den Wechsel jenes Gesamtzustandes begleiten: Mienenspiel und Gebärde, die Variationen des Herzschlages und der Atmung, Tempo des Ganges und des Sprechens usw. Diese fortwährend sich wandelnden Körperfunktionen stehen in ununterbrochenem Ausdrucksverhältnis zu den verschiedensten Phasen und Gestaltungen des persönlichen Lebens: so zu den Wandlungen der persönlichen Dynamik, ihrer Frische und Schlaffheit, ihrer Angespanntheit oder Gelöstheit, dann zu der inneren Resonanz, mit der die Person auf bestimmte Erlebnisse reagiert, der Aufmerksamkeit, der Stimmung, dem Affekt, dem Instinkt und den Willensstrebungen.

Wie innig diese Beziehung, wie fein die Schwelle der Ausdrucksbewegung hier sein kann, das haben erst exakte Studien der letzten Jahrzehnte — zum Teil mit graphischen Methoden — erwiesen. Kleinste Schwankungen der energetischen Spannung und des Gemütszustandes der Persönlichkeit, eine momentane Erregung hier, eine vorübergehende Erwartung da, die stimulierende Wirkung eines Reizmittels und der peinvolle Eindruck eines häßlichen Bildes — all dies strahlt aus in feinen Kurvenänderungen der Körperlichkeit, in der Zitterbewegung der Finger, in Variationen des Pulses, in Erhöhung des Augenglanzes, ja in veränderter galvanischer Leitfähigkeit des Organismus; und wir wissen nicht, bis zu welchen letzten Verästelungen diese körperliche Ausdrucksfähigkeit persönlicher Lebenszustände künftighin noch aufgedeckt werden wird.

Da nun aber persönliches Leben auch in seiner zeitlichen Erstreckung eine Einheit ist, vermag sich seine Vergangenheit und Zukunft ebenfalls in die Aktualität des Gegenwartsausdrucks zu

[1]) Man vergleiche das obige Beispiel von dem heimlich Liebenden.

Digitized by Google

projizieren. Dieser erhält also nunmehr dispositionellen Ausdruckswert. Was mein Leib jetzt zeigt an Äußerungen, bekundet nicht nur den aktuellen Zustand meiner Person, sondern ist ein Zeichen auch für das Bleibende in mir, für das Gewordene und Werdende meines Lebens, für die dauernd in mir wirksamen Dispositionen. In den leiblichen Ausdrucksweisen offenbart sich die Geschichte der Person, nicht nur die äußerliche Abfolge der ihr zugestoßenen Begebenheiten, sondern die innerliche Verwirklichung des in ihr angelegten Schicksals, die Leitlinie der ideellen Persönlichkeit. Jene relativ festen und dauernden Beschaffenheiten, die als Rüstungs- und Richtungsdispositionen den Unterbau der Persönlichkeitsstruktur bilden, ebenso wie jene keimenden Anlagen, die sich nur langsam aus leisen allgemeinen Tendenzen zur Eindeutigkeit hin entfalten, sie finden ihren Niederschlag in körperlichen Äußerungen. Stellten wir früher fest, daß das Tempo des Ganges oder des Sprechens den jeweiligen Erregungs- oder Abspannungs-Zustand widerspiegelt, so muß nun hierzugefügt werden, daß unterhalb dieser akuten Oberflächenkräuselungen ein charakteristisches Bewegungstempo besteht, welches für die Lebendigkeit und das Temperament, also für eine Dauerdisposition eben dieser Persönlichkeit ausdruckshaltig ist. Blick und Haltung, Tonfall und Gebärde weisen ständig hinaus über das augenblickliche Dasein der Person, auf ihr wesenhaftes Sosein; es ist, als ob sich hier die Ausgedehntheit und Ständigkeit des persönlichen Lebens in ungeheurer Verdichtung hineinwürfe in das Jetzt und Hier des körperlichen Ausdrucks.

Freilich müssen wir uns vor Überschätzung des dispositionellen Ausdruckswertes hüten. Sowohl die Frage, in welchem Grade irgendeiner körperlichen Erscheinung charakterologischer Symptomwert zukomme, wie im Bejahungsfalle die andere, für welche Seite persönlichen Wesens die Ausdrucksform charakteristisch sei, bedarf der Besinnung und Prüfung. Man erinnere sich nur an die Übertreibungen, die von Lavater an den Ausdruckswert der Gesichtszüge, von Gall an den der Schädelformen, von vielen Graphologen an den der Schreibbewegungen geknüpft wurden. Was gilt es hier alles an durchkreuzenden Momenten zu berücksichtigen: da ist der Einfluß äußerlicher Faktoren, rein stofflicher

Digitized by Google

Einwirkungen auf bestimmte Teile des Leibes, passiver Übernahme bestimmter Äußerungsweisen von der Umwelt durch Unterricht, Vorbild, Gewöhnung; die Unterscheidung, ob man es mit einer nur akuten Ausdrucksform oder einer chronischen zu tun habe; die Frage, ob diese chronische Ausdrucksform vielleicht nur ein Petrefakt aus einer früheren, bereits überwundenen Phase des persönlichen Lebens ist (so kann ein bestimmter gramvoller Gesichtszug das Überbleibsel aus einer früheren schmerzvollen Lebensperiode sein, ohne daß er ein Zeichen für ein dauerndes und deshalb auch jetzt noch vorhandenes düsteres Temperament sein müßte). Deshalb sind ja die Wissenschaften der Charakterologie und der differentiellen Psychologie so unendlich schwierig, weil sie das Auffinden und Deuten dispositioneller Ausdruckswerte methodisch betreiben sollen; und dem Dilettantismus, ja der Charlatanerie ist auf diesem Gebiet um so mehr Tor und Tür geöffnet, als es ein unstillbarer Drang des Menschen ist, durch jene Gucklöcher aktuell gegebener Ausdrucksformen hindurch einen Blick in das Geheimnis persönlicher Dauerwesenheit zu werfen. Aber Mißbrauch und Übertreibung dürfen uns natürlich nicht abhalten von der Feststellung, daß solche Durchblicke wirklich möglich sind, daß es leibliche Äußerungsformen gibt, die charakterologischen Ausdruckswert besitzen.

Eine besondere Färbung gewinnt jene Beziehung zwischen der aktuellen Ausdrucksform und dem zeitlich sich erstreckenden Gesamtleben der Person, wenn man diese Erstreckung in die Zukunft verfolgt. Denn auch das, was erst noch kommen wird, die noch nicht wirklich gewordenen Phasen des persönlichen Lebens, sind ja in ihrer Anlage schon irgendwie vorgebildet; und nun ist die Frage: kann sich auch dies künftige Ziel personaler Selbstentfaltung, kann sich die „innere Bestimmung" des Individuums in das Jetzt leiblichen Ausdrucks projizieren? Gibt es gleichsam prophetische Ausdrucksformen? Die Frage muß bejaht werden. Gemeint sind nicht die Handlinien, aus denen man phantastisch wähnt, das empirische Schicksal voraussagen zu können; denn der empirische Lebensverlauf der realen Person ist von der Konvergenz des Individuums mit der unübersehbaren Verwicklung der Umwelteinflüsse abhängig. Gemeint sind vielmehr gewisse Zielrichtungen der ideellen Persönlichkeit, jene ahnungsvollen

Digitized by Google

und doch ahnungslosen Vorwegnahmen von Instinkten, Strebe-Formen und -Inhalten, Charakter- und Temperamentszügen, die erst weit später zur Reife kommen und in der Lebensrealität fällig werden[1]). Wer kleine Mädchen je beim Puppenspiel genauer beobachtet hat, ist gerührt und erschüttert zugleich, wie hier die künftige Mütterlichkeit ihre Schatten vorauswirft. Vielleicht erst zwei Jahrzehnte später wird sie zu einer wirklichen gegenwärtigen Lebensform der Persönlichkeit werden; aber als Ausdrucksform ist sie schon mit solcher Intensität, mit solcher Inbrunst vorhanden, daß man geradezu gespensterhaft die ferne Zukunft vorspuken sieht. Aber es ist kein Spuk, sondern es ist nichts als einer der eindringlichsten Beweise für die Einheit persönlichen Lebens, die auch nicht durch die Gliederung in zeitliche Abschnitte zerrissen werden kann.

So hat alles Spiel nicht nur Vorübungswert, wie es Karl Groos so einleuchtend dargetan hat, sondern über diesen Dienstwert hinaus Vor-Ausdruckswert, Vor-Bedeutungswert. Man denke etwa an die Liebesspiele. Wenn das 15jährige junge Mädchen in freiem Tanz die Glieder reckt, sich wiegt und windet, die Mittänzer flieht und sucht — da drückt ihr Leib schon vorwegnehmend die Erotik aus, die erst in kommenden Jahren zum wirklichen Bestandteil ihres Wesens werden wird; in ihre Mienen kommt eine seltsame, ihr selbst fremde Reife, in ihren Gliedern regt sich ein Wissen, von dem das Bewußtsein noch nichts weiß.

Vielleicht daß sich auf der Grundlage dieses prophetischen Ausdruckswertes des Spiels einmal eine Deutungskunde entwickeln kann, die höher steht als die heut üblichen Systeme. Denn in der Tat: nicht nur die allgemein menschlichen Lebensformen — Erotik, Mütterlichkeit, Kampf, Wettstreit usw. — gewinnen im Spiel vorzeitigen Ausdruck, sondern auch die ganz individuellen Besonderheiten der persönlichen Entfaltung künden sich prophetisch in ihm. Schöpfertum und Imitativität, Einsamkeits- und Gesellungstrieb, konstruktive Gabe und Schmuckbedürfnis, Sorgsamkeit und Fahrigkeit, Führernatur und Herdennatur, Trägheit und Beweglichkeit — sie alle finden hier ihren Vor-Ausdruck.

[1]) Vgl. hierzu zahlreiche Beispiele in meiner „Psychologie der frühen Kindheit", 3. Aufl. 1923, Register unter: Prognosen der Entwicklung.

Digitized by Google

Das Spiel ist aber nur das vornehmste, nicht das einzige Gebiet dieses prophetischen Ausdruckswertes: auch in den Ernst-Taten des erwachsenen Lebens, in Arbeit und Muße, in Genuß und in Kummer gibt es Momente, in denen der Leib und sein Ausdruck vorwegnimmt, was innerlich erst werden soll. Eine bevorstehende Wendung der seelischen Entwicklung, eine sich vorbereitende Erkrankung, eine noch nicht ins Bewußtsein hineingetretene Leidenschaft, ja auch die Nähe des Todes — sie können sich künden in körperlichen Anzeichen oft feiner und feinster Art, die nicht nur dem gewöhnlichen oberflächlichen Beobachter entgehen, sondern auch der Person selbst völlig unbekannt bleiben.

b) Ausdruckswert und Zweckhaftigkeit. — Wir haben oben (S. 134/5) allgemein von der eigentümlichen Gegensätzlichkeit gesprochen, die zwischen Strahlwert und Sachwert besteht. Sie ist bei dem physischen Strahlwert des Ausdrucks besonders deutlich. Die Ausdruckswertigkeit einer physischen Erscheinung ist ja durch ihre Ganzheitsnähe bedingt; diejenigen körperlichen Äußerungen also, welche in scharfer Isolierung auf einen personalen Einzelzweck eingestellt, mithin ausgesprochen dienstwertig sind, sind deshalb auch am wenigsten ausdruckshaltig. Dabei ist es gleichgültig, ob jene isoliert wirksamen Zwecke sozialer oder egoistischer Natur sind, ob es sich um stereotyp und unlebendig gewordene Zwecksetzungen oder umgekehrt um ganz neue, noch nicht in die persönliche Totalität eingeschmolzene Zwecke handelt — es gilt ganz allgemein, daß, je entschiedener die technische Teilbedeutung des Zwecks hervortritt, um so mehr die expressive Totalbedeutung des physischen Ausdrucks zurücktritt.

Denken wir etwa an bestimmte Höflichkeitsformen des Verkehrs. Sie haben geringen Ausdruckswert für den sie anwendenden Menschen, wenn sie lediglich dem Zwecke dienen, die äußerliche Gemeinsamkeit einer bestimmten sozialen Schicht zu bekunden, auf Grund deren dann erst der Austausch persönlicher Interessen und ein wirkliches Gemeinschaftsleben denkbar ist; hier sind sie zu einem technischen Hilfsmittel des Umgangs erstarrt. Sie haben einen geringen Ausdruckswert aber auch für den einfachen Menschen, dem sie nichts weniger als selbstverständlich sind, und der sie

Digitized by Google

bewußt anwendet, um damit die Gleichwertigkeit mit jener sozialen Schicht zur Schau zu tragen. Wohl aber haben sie vollgültigen Ausdruckswert für den Mann von Kultur, für den die Einordnung in seine Schicht und die Wahrung ihrer Verkehrssitten ein wesentlicher Bestandteil seines persönlichen Lebens geworden ist. Ein solcher Mann wird sich in diesen Umgangsformen ebensoweit von der ausdruckslosen Stereotypie wie von der Ausdruck-sein-wollenden Bewußtheit fernhalten und die Selbstverständlichkeit und Korrektheit seines Benehmens dennoch mit den besonderen Schattierungen seiner individuellen Eigenart durchsetzen.

Der polare Gegensatz von Ausdruckswert und Zweckhaftigkeit (Dienstwert) tritt auch innerhalb einer einzelnen leiblichen Betätigung in die Erscheinung. Wird irgend eine körperliche Handlung zur Erreichung eines bestimmten Einzelzwecks vollzogen, so ist sie doch niemals in ihrem ganzen Verlauf lediglich durch den Zweck festgelegt; vielmehr besteht ein Spielraum, innerhalb dessen der Zweck auf verschiedene Weise verwirklicht werden kann. Die spezielle Auslese der tatsächlich erfolgenden leiblichen Bewegungen ist nun nicht mehr von dem Zweck abhängig, sondern entspringt den tieferen Quellen persönlicher Totalität. Der Zweck sei z. B. die sprachliche Mitteilung eines Auftrages an einen anderen: so ist damit lediglich determiniert, daß Worte angewandt werden, die den Sinn jenes Auftrags ausdrücken. Aber die spezielle Wahl der Worte, die größere oder geringere Ausführlichkeit der Rede, Tempo, Tonfall, Stärke des Sprechens usw. usw. — all dies steht außerhalb des speziellen Zweckstrebens, aber dafür um so mehr innerhalb des persönlichen Gesamtlebens; und hier kann sich der Ausdruckswert um so reiner entfalten.

Wir stoßen damit auf die allgemeine Frage nach dem Ausdruckswert der Willenshandlung. Das Problem ist deshalb so schwierig, weil in der Willenshandlung eine Antinomie steckt.

Nach dem bisherigen könnte es scheinen, als ob lediglich die der Willkür entzogenen Körper-Formen und Bewegungen expressiven Wert haben könnten. In der Tat drängt sich bei den Willkürakten zunächst jene Zuspitzung auf das Einzelziel auf, das

Digitized by Google

in der Bewußtseinsinnerung als „Motiv" vorweggenommen wird. Die Zuspitzung bedingt eine Zurückdrängung anderer Regungen der personalen Lebendigkeit; um für das punktuelle Ziel möglichst hellsichtig zu werden, muß der Mensch blind werden für die breite Fülle. Der bewußt Wollende zieht also einen künstlichen Trennungsstrich zwischem dem Gesamtsystem seiner Zwecke und dem selbständig herausgestellten Teilzweck des gegenwärtigen Strebungsaktes; in diesem Sinne ist für die Willenshandlung eine bedeutende Ganzheitsferne und darum eine geringe Ausdruckshaltigkeit kennzeichnend.

Noch verschärft wird diese Ausdruckswidrigkeit der Willenshandlung dadurch, daß das Ausdrücken selbst in sie einbezogen wird. Jede physische Handlung soll ja nach außen wirken; und so steckt denn in ihr ein Stück „Pose", d. h. Erzeugung eines gewollten Ausdrucks zum Zweck eines gewollten Eindrucks. Der Wille zur Selbstdarstellung führt daher zu leiblichen Äußerungsformen, die in Wirklichkeit Zweckhandlungen sind, aber als zweckfrei (d. h. als echter Ausdruck) gelten sollen. Daher ist in der Tat die Sprache wenigstens teilweise dazu da, um die Gedanken zu verbergen, sind oft genug die stereotypen Höflichkeitsformen nur die Maske, hinter der sich eine gänzlich anders gesonnene Persönlichkeit versteckt; daher soll oft die Kraftpose eine tatsächliche Schwäche, die Mutpose eine reale Feigheit, die Sprödigkeitspose den Drang zu fesselloser Hingabe, der zerrissene Mantel der Bescheidenheit eine wirkliche Eitelkeit überdecken. Dabei ist es nicht einmal nötig, daß ein Bewußtsein dieser Unstimmigkeit zwischen Ausdrucksform und wirklichem Persönlichkeitsleben vorhanden sein müßte: von der absichtlichen Heuchelei bis zu dem völlig gutgläubigen Selbstbetrug, vom Raffinement bis zur Hysterie gibt es hier alle Zwischenstufen.

Aus diesem Grunde stehen wir expressiven Zweckhandlungen bezüglich ihres Ausdruckswertes so mißtrauisch gegenüber; und wir suchen, um ihren wahren Ausdruckswert zu erhaschen, instinktiv oder absichtlich, diejenigen Momente oder Seiten der Zweckhandlung auf, die der Kontrolle des bewußten Willens entgleiten. Wenn jemand in einer unheimlichen Situation zähneklappernd sagt: „Ich fürchte mich gar nicht", dann sehen wir in seinem Zähneklappern

Digitized by Google

einen viel echteren Ausdruck seiner persönlichen Verfassung als in den vom Willen bestimmten Worten. Und der Graphologe glaubt die Schrift eines Menschen erst dann charakterologisch deuten zu können, wenn er von allen an Schrift-Inhalt und -Form geknüpften Absichten zu abstrahieren vermag.

Allein diese ganze negative Betrachtung trifft doch nur die eine Seite des Problems. Mag auch das bewußte Motiv der Willenshandlung einen Teilzweck künstlich isolieren — der Akt des Wollens selbst ist doch wieder tief in der persönlichen Totalität begründet; und so gewinnt er eine andere, aber keineswegs mindere Ausdruckshaltigkeit, als sie den unwillkürlichen physischen Äußerungen zukommt.

Um diese zu verstehen, müssen wir freilich von jener nur analysierenden Einstellung loskommen, als ob die im Bewußtsein auffindbare Motivvorstellung und die, unter Hemmung anderer Bewegungen ausgeführte, Innervation einzelner Muskelgruppen den eigentlichen Gehalt der Willenshandlung bilde. Suchen wir nach den Voraussetzungen, unter denen gewisse Vorstellungen überhaupt erst zu Motiven gestempelt und gewisse Bewegungen zu selbständigen Handlungen gruppiert werden, so stoßen wir wieder auf die personale Ganzheit. Der einzelne Willensakt erweist sich nun nicht mehr als eine Abspaltung von der Person, sondern als eine Verdichtung ihres Wesens in bestimmter Richtung. Daß ein Mensch will, was er will, und wie er will, strömt hervor aus Tiefen, die selbst nicht mehr Wollen und Bewußtsein, sondern unmittelbares Selbstentfaltungsstreben sind.

Im Wollen nimmt die Selbst-Setzung der Persönlichkeit jene besondere Form an, die wir schon früher als Synthesis personaler Gegenwart und Dauer beschrieben: die mnemischen Nachwirkungen der eigenen Vergangenheit und die zielstrebige Vorwegnahme der eigenen Zukunft werden umgesetzt in bewußte Motivation und Entscheidung und dadurch „in die gegenwärtige Aktualität der Persönlichkeit hineinkonzentriert“ (s. S. 140). So gewinnen die Willenshandlungen stärksten Ausdruckswert nicht nur für die formalen und dynamischen Seiten der Persönlichkeit (Temperament, Intensität der Kraftentfaltung), sondern auch für das in ihr waltende und sich entfaltende Zwecksystem (Gesinnung, Charakter, Inter-

Digitized by Google

essen). Nur freilich ist diese Ausdrucksbedeutung nicht so simpel und durchsichtig, wie bei den unwillkürlichen Körperfunktionen; denn erst müssen etwaige ausdrucksindifferente oder gar ausdrucks-widrige Oberflächenschichten der Willenshandlung, von denen wir vorher sprachen, abgedeckt werden, damit wir ihre eigentliche personale Symbolik verstehen.

Dieses Eindringen in die Tiefe wird in vielen Fällen eine adäquate Beziehung zwischen dem bewußten Ziel der Willenshandlung und ihrer personalen Wurzel ergeben; die Willenshandlung ist dann, wie wir es eben nannten, eine Wesens-Verdichtung besonderer Art, nicht eine Wesens-Verhüllung oder gar -Verleugnung. Dann aber gibt es andere Willenshandlungen, bei denen nicht mehr diese Adäquatheit besteht: sie sind Hieroglyphen, die wir entziffern müssen. Wir fangen hier eben erst an zu buchstabieren; und die Anfängerversuche, wie sie z. B. die Psychoanalyse wagt, sind noch oft genug plump und fehlerhaft. Aber ein neuer Weg ist gezeigt und zweifellos damit eine gewaltige Bereicherung auf dem Gebiet der Ausdruckswerte eingeleitet. Selbst die Pose, die wir oben als ein Negativum der naiven Ausdrucksbewegung hinstellten, erweist sich nun als positive Expression einer inneren Wesensnotwendigkeit. Wir erkennen, wie beim Heuchler und Simulanten das, was er zu wollen vorgibt, tief verwurzelt ist in ungewollten Strebungen und Wünschen, die sich in jenen Verfälschungen unfreiwillig offenbaren. Wir beginnen aber, noch viel feinere Varietäten dieser indirekten, verhüllten Ausdrucksformen zu verstehen; wir blicken auf den Grund des spielenden Verhaltens; wir übersetzen bestimmte Gebahrungsweisen zurück in die Ursprache des persönlichen Lebens, in männliche Proteste, sexuelle Verdrängungen, geheime Wunschrichtungen, die selber nicht ins Bewußtsein zu steigen wagen; wir durchschauen die unbewußte Symbolik der hysterischen Darstellungsformen, in denen der Hysteriker sich und andere über die wahre Schwäche, Unzulänglichkeit und innere Haltlosigkeit seiner Persönlichkeit durch Terrorisierung seiner Umwelt, durch Flucht in die Krankheit, durch Überbetonung der Egozentrik hinwegzutäuschen sucht.

Freilich werden wir uns in Zukunft vor mancherlei Fehlgriffen hüten müssen, wollen wir diese verhüllten Ausdruckswerte richtig

Digitized by Google

einschätzen. Erstens dürfen wir ihre Bedeutung nicht übertreiben, nicht glauben, daß nun alles Tun und Lassen des Menschen lediglich durch diese symbolische Umdeutung expressiven Wert erhalten könne. Es ist doch nicht so, daß eine Ausdrucksform schon damit als unecht stigmatisiert ist, daß sie auch im Willensbewußtsein erscheint. Es gibt ja auch jene dem Wesen der Person adäquaten Willensstrebungen (s. S. 160), die nicht erst durch Umdeutung ex contrario verständlich zu machen sind. Ja sie spielen zweifellos in der Gesamtheit menschlicher Ausdruckswerte die vorherrschende Rolle, insbesondere im gesunden, ungebrochenen und unverbildeten Menschentum[1]). — Zweitens verfalle man nicht in die naheliegende kasuistische Gefahr, nun hinter jeder, auch der gleichgültigsten und unbedeutendsten, Äußerungsweise einen besonders wichtigen, verhüllten und erst zu enträtselnden Ausdruckswert zu vermuten. Ist man erst einmal auf den symbolischen Charakter gewisser Äußerungen eingestellt, so ist es schwer, die Grenze zu finden; irgend eine Deutung kann man ja schließlich jeder Äußerung unterlegen, sei diese eine bestimmte Geste, oder sei sie eine Fehlhandlung wie das Verschreiben oder Versprechen — und so kann man hier zu einer, geradezu unerträglich werdenden, Symptomenschnüffelei kommen, bei der man jeden Maßstab für die Unterscheidung von wirklichem und vermeintlichem Ausdruck, von Wesentlichem und Unwesentlichem verliert. Nie darf die unendliche Abstufung in der Wesentlichkeit von Ausdrucksformen vergessen werden. — Drittens muß man immer im Auge behalten, daß der wahre Ausdruckswert in der Beziehung zur persönlichen Ganzheit, nicht in der Beziehung zu irgend einem Teilgebiet der Persönlichkeit besteht — und mag dies ein noch so wichtiges Teilgebiet wie etwa das sexuelle sein. Gewiß kann gerade deshalb, weil alle Einzelzüge der Persönlichkeit in die unitas multiplex eingeschmolzen sind, von jedem Punkte aus schließlich eine Verbindung zur Sexualität gefunden werden; aber es besteht kein Recht, innerhalb dieser wechselseitigen Zueinandergehörigkeit aller Teilmomente gerade das eine als das Urphänomen und den Urgrund aller anderen ansehen zu wollen.

[1]) Vgl. die ausführlichere Darlegung dieses Gegensatzes in „Die menschliche Persönlichkeit", S. 251 ff. („Ichgemäßes und täuschendes Ichbewußtsein").

Digitized by Google

Schließlich muß noch ein Blick darauf geworfen werden, wie sich der Ausdruckswert einer Willenshandlung mit deren fortgesetzter Wiederholung ändert. Eine erstmalige neue Willenshandlung steht ja, wegen der Vorherrschaft des bewußten Einzelzwecks, unter den oben erörterten Bedingungen, die ihre Ausdruckshaltigkeit komplizieren oder geradezu herabsetzen. Wird sie aber öfter wiederholt, dann wird durch die Mittel der Übung und Gewöhnung der Anteil der Bewußtheit immer geringer. Vorwegnahme des Ziels, Planung und Überlegung über die Wahl der Mittel treten zurück; die Handlungsweise wird allmählich zu einem selbstverständlichen Verhalten.

Dies Selbstverständlichwerden durchläuft nun im Hinblick auf den Ausdruckswert zwei ganz verschiedene Stufen.

In der ersten ist die Äußerungsform organisch geworden. Sie hat sich der Struktur der Person eingeordnet und vermag diese daher zum Ausdruck zu bringen, in elastischer Anpassung an deren jeweiligen Gesamtzustand. Sie vermag dies um so reiner, je mehr die ursprüngliche isolierte Zweckhaftigkeit der Handlung in den Hintergrund tritt. Hier liegt eine Heterogonie der Werte vor: was ursprünglich nutzwertig eingestellt war, wird durch Wiederholung zum zweckfreien Ausdruckswert. Das Hinstreben des Kindes zur Mutter, aus der Tendenz entspringend, von ihr Nahrung oder Schutz zu erhalten, wird allmählich zur reinen Zärtlichkeitsbezeugung, in der das Kind, ohne etwas Bestimmtes zu erstreben, sein persönliches Verhältnis zur Mutter kundgibt[1]).

Sehr deutlich ist dieser Vorgang bei jenen Willenshandlungen, die auf das Aneignen eines Könnens gerichtet sind. Sie werden erst unmittelbar ausdruckshaltig, wenn die eigentliche Lernperiode überwunden ist. Der Lerner baut sich das Ziel aus einzelnen

[1]) Darwin hat bekanntlich auf diese Weise den Ursprung der Ausdrucksbewegungen überhaupt erklären wollen; allerdings verlegt er jenen Umwandlungsprozeß nicht in das Einzelindividuum, sondern in die Gattung. Das Faustballen als zweckfreier Wutausdruck sei z. B. ein Rudiment der zweckhaften Verteidigung durch Schlagen mit der geballten Hand. Mag dies genetisch richtig sein oder nicht, zutreffend ist jedenfalls der Gedanke, daß eine Handlung ausdrucksvoll sein kann gerade mit dem, was nicht mehr zweckhaft an ihr ist.

Digitized by Google

Teilzielen mühsam auf, zu deren Erreichung er Mittel und Techniken isolierend ins Spiel setzen muß; dem Könner ist das Tun selbst so einheitlich und innerlich geworden, daß es nun nach außen als gestalteter Persönlichkeitsausdruck hervortreten kann. Die Handschrift des kleinen Kindes, das eben erst schreiben lernt, besagt graphologisch noch sehr wenig; erst wer schreiben kann, spricht sich in seiner Handschrift aus. Gleiches gilt für jede andere Fertigkeit. Zum Künstler vollends wird der Könner erst dann, wenn die Sonderzwecke, denen das Können sachwertig dient, und die selbstverständliche Herrschaft über die technischen Mittel durchaus sekundär werden gegenüber dem expressiven Wert des Könnens, ja wo der Mensch sich mit innerer Notwendigkeit in jenen Ausdrucksweisen zu verkörpern und zu entladen sucht, zu denen das Können ihn befähigt. Darum ist der Typus des Virtuosen noch immer von dem des Künstlers entfernt; denn er hat noch nicht aufgehört, die vollendete Beherrschung der Technik bewußt als Zweck zu setzen und zu werten.

Geht nun aber die Wiederholung einer Handlungsform immer weiter, so wird endlich ein Punkt erreicht, in dem der Ausdruckswert wieder abzunehmen beginnt, um sich schließlich mehr und mehr der Null zu nähern. Das Verhalten, das bisher organisch eingegliedert war, wird nun mechanisiert und gerät durch diesen Erstarrungsprozeß in Gegensatz zu der lebendigen Beweglichkeit der Totalperson. Hierzu gehören nicht nur die mechanisch angewandten Höflichkeitsformen [1]), Redensarten, Angewohnheiten; vielmehr können alle viel geübten körperlichen Betätigungsweisen — Gang und Haltung, Gebärdung und Sprache sowie sämtliche Formen der Fertigkeiten — diesen Ausdruckswert-Verlust erleiden, sobald sie stereotyp werden. Gleich den verholzten Teilen eines Baumes sind sie zwar noch Bestandteile der primitiven groben Selbstbehauptung; aber sie nehmen nicht mehr teil an den feineren Wandlungen und Differenzierungen, die sich in der Person abspielen. Indem sie einen, früher einmal ausdruckshaltigen, Zug in isolierter Starrheit konservieren, geben sie ihm leicht einen Akzent, der seiner Bedeutung innerhalb des weiteren Lebens der Person nicht mehr entspricht; ja sie können unter Umständen jene

[1]) Vgl. unser Beispiel S. 156/7.

Digitized by Google

Ausdruckshaltigkeit, die wir dem organischen Können zuschrieben, überwuchern und vernichten. Dieser Punkt ist etwa beim Künstler erreicht, wenn die ausdrucksvolle Persönlichkeitsnote, die seinen Leistungen anhaftete, zur Manier wird.

So zeigt der Ausdruckswert wiederholt geübter Handlungen eine deutliche Wellenlinie: aufsteigend von der noch nicht organisch gewordenen Bewußtheit zum organischen Können, absteigend von diesem zur leblosen Stereotypie.

2. Die Ausdruckswerte des individuellen Bereichs.

Die körperliche Außenstrahlung persönlichen Daseins macht nicht an der Grenze des Leibes Halt. Sie wird vielmehr zu einer wirklichen Hinaus-Strahlung, indem die körperlichen Außendinge, die in Berührung und Wechselwirkung mit der Person stehen, von ihr ebenfalls durchleuchtet werden, ihr Wesen künden, ihr Inneres äußern. Wie wenig hat sich dem der Kern persönlichen Daseins offenbart, der in dem Kleide, dem Heim, dem Gerät nur Hilfsmittel zur Erfüllung persönlicher Aufgaben, in ihren Werten daher nur Dienstwerte sieht! Mögen sie auch gegenüber dem lebendigen Leib der Person zunächst nur als tote äußerliche Sachen erscheinen — hier gibt es das große Wunder, daß das Leben hinausgreift über sich selber, daß es diese Dinge wahrhaft belebt; nicht mit einem selbständigen Eigenleben, sondern mit ausgestrahltem Leben, das aber an der Verwirklichung persönlicher Wesenheit einen ähnlichen Anteil hat wie die leiblichen Glieder und leiblichen Bewegungen.

Wir hatten oben geschildert, wie der Ausdruckswert des künstlerischen Tanzes in der gestalteten Körperbewegung bestehe; er braucht sich aber auf diese nicht zu beschränken. Die Gewand-Tänzerin vermag die Wahl der Stoffe und Farben, das Leuchten und Glitzern, das Wallen und Wogen der Schleier in ihre Wesensexpressionen unmittelbar einzubeziehen; wenn diese sich als Nackttänzerin lediglich in den Gliedern und Bewegungen ihres Leibes darstellen wollte, so wäre sie nicht in höherem Grade sie selber, sondern in geringerem Grade; denn das Gewand gehört zu ihr, ist zu einer Emanation und zugleich Bereicherung ihres Seins geworden.

Digitized by Google

Nennen wir dieses Gebiet expressiver Kundgebung den „Bereich" der Person. Er umfaßt nicht die ganze Umwelt, nicht alles, worauf der Mensch wirkt und wodurch er Wirkung empfängt, sondern nur diejenigen körperlichen Umweltgebiete, in die sich die Ausdrucksbedeutung der Person ergießt. — Faust tritt in Gretchens Zimmer — und erlebt mit stärkster Intensität, daß er in den Bereich ihrer Persönlichkeit eingedrungen ist. Die Engelsreinheit ihrer Enge, die unschuldsvolle Einfalt hat sich diesem Stübchen mitgeteilt. Wenn auch die einzelnen ärmlichen Möbelstücke irgend welchen äußeren, von Gretchens Händen unabhängigen, Bedingungen ihr Dasein und ihre Form verdanken: die Gestaltung des Ganzen, die Ordnung, die Sauberkeit, der Duft, die unbedeutenden selbständigen Bekundungen ihres Schmuckbedürfnisses, sie verleihen dem Jungmädchenheim jenen Doppelwert als Zubehör und als Ausdruck ihrer erweiterten Persönlichkeit; spricht diese sich doch hierin kaum weniger aus, als in den unmittelbar körperlichen Äußerungen: ihrem Gang, dem Blick ihrer Augen, dem Klang ihrer Stimme.

Aber Gretchen ist gar nicht in dem Zimmer, und doch lebt sie in dessen Gestalt und Duft — damit ist eine neue Seite dieser Bereichswerte ausgesprochen: sie sind ablösbar von der unmittelbar zeitlich-räumlichen Begrenztheit der Persönlichkeit. Dies wäre schier unbegreiflich, wenn uns nicht bei den eigentlich leiblichen Ausdrucksformen bereits Verwandtes begegnet wäre. Wir hatten gesehen, wie der Gegenwartsaugenblick eines körperlichen Zustandes oder Vorgangs auf den ganzen Menschen und seine vom Jetzt losgelöste Dauerwesenheit hindeuten kann — so das Spiel des Kindes auf die ideelle Bestimmung des Erwachsenen. Gehen wir in dieser Verselbständigung nur noch einen — freilich bedeutenden — Schritt weiter, und der körperliche Ausdruck kann auch über die räumliche Ferne, ja auch über die zeitliche Gesamtausdehnung des persönlichen Lebens hinausreichen. Vor mir liegt ein Brief, den Hegel einst schrieb. Die Hand, die diese Linien zog, ist längst vermodert; die Gedanken, die ihn veranlaßten, sind längst ausgedacht; aber die Schriftzüge halten noch heute einen Strahl des persönlichen Wesens fest, bilden ein Stück seiner körperlichen Unsterblichkeit.

Digitized by Google

So sind die Werte des persönlichen Bereichs nicht nur Äußerungswerte, sondern zugleich Ent-Äußerungswerte: indem die Lebendigkeit hinausstrahlt über sich selber, erweitert und bereichert sie zwar einerseits ihre Sphäre, aber sie negiert auch ihre Unmittelbarkeit und gibt sich preis in ein Mittelbares. Was im Moment noch zum Leben gehört, erstarrt im nächsten Augenblick zum Ding, das nun seinen eigenen Daseinsgesetzen folgt, und in seinem Beharren wie seinen Veränderungen nicht mehr aus dem Zentrum persönlicher Aktivität gespeist wird.

Diese Emanzipation des Bereichswertes vom persönlichen Leben kann nun freilich verschiedene Grade annehmen. Das Gewand der Tänzerin ist mit seinen wechselvollen Faltenwürfen eng an die aktuelle Lebensform geknüpft, kaum unterschieden von der leiblichen Gebärde; und liegt später dieses Gewand für sich in einem Schaukasten, so ist es mehr ein gespenstisches Erinnerungsstück als ein selbständig gewordener Ausdruckswert. Wie ganz anders, wenn wir Goethes Weimarer Arbeitszimmer betreten, in dem noch sein Geist zu wehen scheint, oder wenn wir den Brief eines verstorbenen Angehörigen in Händen haben. Das ist nicht nur Erinnerung, sondern das ist Gegenwart eines Persönlichkeitsstrahls, der, Körper geworden, sein Ausstrahlungszentrum überdauert und es dennoch darstellt und dessen Wert hinüberrettet in eine andere Zeit.

So weiten die Bereichswerte die körperliche Selbstdarstellung und Ausdrucksfähigkeit der Person über leibliche Grenzen des Raumes und der Zeit hinaus und schaffen zugleich eine Fülle individueller Lebensformen von unsäglicher Mannigfaltigkeit. Man vergleiche das Tier mit dem Menschen. Beim Tier sind die Ausdruckswerte fast ganz auf den Leib beschränkt. Selbst das, was beim Menschen als Schmuck oder als Waffe zum Bereichswert wird, ist hier noch dem Leib selbst als lebendiger Bestandteil eingegliedert; lediglich die ersten Anfänge des Heimes (Nest, Höhle, Wabe) sind erkennbar. Dagegen der Mensch! Die von ihm selbst geschaffenen Gegenstände der Zivilisation, Wirtschaft und Technik drohen ständig mit ihrem äußeren Zweckmäßigkeits- und Dienstwertcharakter sein persönliches Dasein zu erdrücken oder zu veröden; aber er vermag dieser Gefahr zu begegnen, indem er

Digitized by Google

sie zu Ausdrucksformen seiner erweiterten Persönlichkeit prägt und sie damit in Kulturmomente verwandelt. Wie reich und sicher steht ein solcher Mensch vor uns, der nicht nur in seinen Ausdrucksbewegungen und seinen Verkehrsformen, sondern auch in seiner Tracht und der Art sie zu tragen, in der individuellen Gestaltung seines Heimes und in der Wahl seiner Bücherei, in der Art seiner Berufsbetätigung und in der Verwendung seiner Muße seine Wesenheit darstellt. Wie arm an Ausdruckswerten erscheint dagegen ein Mensch, dessen Ichdarstellung schon an seiner Körperoberfläche aufhört. Für ihn gibt es keine Bereichswerte; denn wie seine Kleider gleichgültig um seine Glieder schlottern, so ist ihm jedes Zimmer gleich geeignet als Aufenthalt, weil keines eine innere Beziehung zu ihm hat; und seinen Beruf kann er wechseln wie sein Gewand, weil er in jedem nur sächliche Unterhaltsermöglichung, in keinem die Erfüllung einer persönlichen Lebensaufgabe sieht.

Freilich darf man bei dieser Einschätzung der Bereichswerte zweierlei nicht übersehen.

Erstens ist die Armut an Bereichswerten, von der wir zuletzt sprachen, eine Armut eben nur auf dem speziellen Strahlwertgebiet der erweiterten Körperlichkeit; es kann unter Umständen diese Armut ein Opfer sein, das einer um so stärkeren Ausprägung anderer persönlicher Strahlwerte gebracht wird. Die Diogenesnatur, der Eremit, der Märtyrer — sie haben gerade ihre Größe in der Unabhängigkeit von den physischen Umgebungsdingen; aber indem diese Dinge für einen solchen Menschen wertfremd werden, werden sie es gleich in doppelter Weise: die Dinge haben keine Zweckhaftigkeit (Sachwertigkeit) auf den Menschen hin, da die Bedürfnisse, denen die Dinge dienen, bei diesem Menschen nicht existieren; und sie haben keine Strahlwertigkeit von dem Menschen her, da die Ausstrahlung der persönlichen Wesenheit sich ganz andere Wege: nach der Richtung der Innerlichkeit oder nach der Richtung des Werkes sucht.

Und zweitens: eine wirkliche Erweiterung und Bereicherung der Persönlichkeit durch Bereichswerte besteht nur so lange, als es sich um einen spontanen Ausdruck persönlichen Lebens, nicht um Schaustellung handelt. Diejenige Pose, die wir oben beim leiblichen Ausdruck fanden, kann sich auch der Bereichswerte

Digitized by Google

bemächtigen und hier eine äußerliche Verbreiterung der Persönlichkeitsbasis erstreben, die zu der tatsächlichen Armseligkeit in schneidendem Gegensatz steht. Snobismus, Modetum, Originalitätssucht suchen nun hier durch bewußt betonte Besonderheit in Kleidung, Heimgestaltung, gesellschaftlichen Veranstaltungen usw. eine Persönlichkeitspuppe herauszustaffieren, deren Unlebendigkeit unter dem Flitterkram versteckt werden soll.

Nur da, wo die Umgebungsgestaltung als personale Notwendigkeit wirkt, kann man von echten Bereichswerten sprechen. Und hier ist es insbesondere das Zeichen wahrhaften Weibtums, daß sich das Wesen der Persönlichkeit mit schlafwandlerischer Selbstverständlichkeit und Treffsicherheit in die zu ihr gehörigen Dinge ergießt. Bei der echten Frau empfinden wir es als Forderung — und wo ihr genügt ist, als glückhafte Erfüllung —, daß sie sich ihrer Umgebung mitteilt, daß ihr Gewand, ihr Heim, ihre Wirtschaft ständig ihr Werk, ihr Ausdruck, ihr Abbild ist. Bei der Frau verletzt es uns mit ungleich größerer Heftigkeit als beim Mann, wenn wir jener Pose begegnen, die aus ihrem Bereich bewußt eine Folie für ihr Ich machen will. Bei der Frau wird andererseits niemals der Mangel an Bereichswerten wie etwa beim Mann durch Werte ganz anderer Art voll ersetzt werden können; selbst die weltabgewandte Nonne wird doch dem engsten physischen Bereich, ihrem einfachen Gewand und ihrer Zelle, ein selbstverständliches Mindestmaß fraulicher Pflege schenken. Der struppige, alles vernachlässigende Bettelmönch, die Diogenesnatur, der fahrende Gesell, der sein' Sach' auf nichts gestellt hat — es sind rein männliche Typen.

Der Unterschied der Geschlechter bezüglich der Bereichswerte spricht sich denn auch in dem verschiedenen Emanzipationsgrade dieser Werte aus. Bei der Frau bleibt der Bereichswert noch eng dem eigentlichen Leben verhaftet. Ihr Heim ist dauernd Gegenstand der Gestaltung; und die im Vergleich zum Mann so viel intensivere Bedeutung, welche die Kleidungsfrage für die Frau hat, ist nicht bloße Eitelkeits- und Modesache, sondern hängt mit dem eben Gesagten zusammen: daß sie sich in ihrem Gewande nicht einmalig ausgeben, sondern nur fortwährend ausleben kann. So ist beim Weibe die Ausdruckshaltigkeit der Bereichs-

Digitized by Google

werte gebunden an die immer erneute Berührung mit dem Mutterboden des unmittelbaren Seins; ohne dies geht ihr Glanz verloren. Anders beim Mann. Das, was er einmal versehen hat mit seinem Persönlichkeitsstempel, kann nun als Eigenexistenz weiterwirken, ohne daß es den einmal erhaltenen Strahlwert einbüßen müßte. Die Wertausstrahlung des Mannes in seinen Bereich ist viel mehr jene oben berührte Ent-Äußerung, E-manation. Was berührt worden ist von ihm und Wert von seinem Wert angenommen hat, ist damit zugleich aus ihm herausgestellt; es enthält, in ein körperliches Hier und Jetzt kondensiert, die Persönlichkeit von einer bestimmten Seite her geschaut — und muß sich nun von ihr lösen, um den anderen Seiten der Persönlichkeit die Möglichkeit zu neuen Wertausstrahlungen zu geben.

Man sieht, wir sprechen von dem, was man das Werk nennt. Das Werk der Frau — wenn man bei ihr überhaupt diesen Ausdruck anwenden will — ist sie selbst in ihrem erweiterten Ich, ist die creatio perennis ihres Lebensbereichs; das Werk des Mannes ist eine Sache, die zum Werkzeug für überindividuelle Zwecke wird, aber zugleich den Stempel des persönlichen Ausdrucks ihres Schöpfers trägt. Jetzt verstehen wir, warum die reinen Bereichswerte für den Mann nicht diese unbedingte Bedeutung gewinnen können, wie für die Frau. Der Bereich des Mannes ist niemals nur Bereich, sondern zugleich Arbeitsgebiet; die hier waltenden Werte sind niemals nur Ausdruckswerte seiner Persönlichkeit, sondern zugleich Sachwerte oder Ausdruckswerte anderer ihm übergeordneter Personaleinheiten, deren Ausführungsorgan er ist. Ein Mann, dessen Leben darin aufginge, sein Ich in die Kultur seines Leibes und seiner Umgebung hineinzugestalten, würde uns weibisch erscheinen.

Aber wenn auch der Wert männlicher Werke stets über das bloß Expressive hinausgeht und darum erst an anderen Stellen dieses Buches ganz gewürdigt werden kann, so muß doch hier betont werden, daß das Expressive im Werke niemals fehlt. „Was für eine Philosophie man habe, das hängt davon ab, was man für ein Mensch sei.“ Und was vom philosophischen System, gilt ebenso (vielleicht noch mehr) vom Kunstwerk, gilt von der technischen, der wirtschaftlichen Leistung, kurz von jedem Erzeugnis

Digitized by Google

zweckvollen Schaffens. Außer dem objektiven Zweck, dem das Erzeugnis dient, trägt es auch einen Funken Geist vom Geist des Erzeugers in sich, ist es ein Stück unbewußten Selbstbekenntnisses, unfreiwilliger Selbstdarstellung. Wenn wir ein Kunstwerk genießen, werden wir stets — allen etwa widersprechenden ästhetischen Forderungen zum Trotz — die doppelte Einstellung haben: wir werten den objektiven Gehalt, der in seiner Gestaltung zur Darstellung kommt; und wir suchen den Schöpfer nachzuerleben, dessen bedeutende Persönlichkeit sich in individueller Weise in diese Gestaltung ergießt. Um so stärker ist dieser Ausdruckwert des Werkes, je mehr die innere Notwendigkeit empfunden wird, mit der die Entelechie des Schöpfers gerade diese Äußerungsweise gesucht und gefunden hat. In diesem Sinn aber kann auch der einfache Schuh, den der Handwerker herstellt, Ausdruckswert haben, wenn die Gewissenhaftigkeit, die Arbeitsfreude, der Gestaltungswille des Erzeugers in dieses Werk hineingestrahlt ist.

3. Überindividuelles im individuellen Ausdruck.

Wenn dieser ganze Abschnitt von den individuellen Ausdruckswerten handelt, so müssen wir nun daran denken, daß diese Bezeichnung doppeltes bedeuten kann. Sie hat einmal den Sinn, daß die zu besprechenden Ausdruckswerte dem Leib und Bereich menschlicher Individuen zukommen; hiervon soll auch noch weiterhin die Rede sein. Sie kann aber zweitens den Wert bedeuten, der jedem Menschen in seinem besonderen Dasein, also als einer Individualität zukommt; und diese Begrenzung muß nun überschritten werden. Denn jegliches Individuum ist ja, unbeschadet seiner Einzigkeit, übergeordneten Personaleinheiten und personoiden Gebilden eingeordnet; er vermag deren überindividuelle Werte zu introzipieren und zu verkörpern. Wie irgend ein Mensch sich äußerlich zeigt und gibt in Leibesform, Bewegung und Bereichsgestaltung, das ist nicht nur Er als diese Individualität, sondern das ist zugleich seine Familie und sein Stamm, seine Nation und seine Rasse, seine Kirche und sein Stand; und wie alle diese Mitschöpfer seines Ich in die Einheitsbildung seiner Persönlichkeit anteilig eingegangen sind, das kann nun in seinen Ausdrucksformen konzentriert zur Offenbarung kommen. Da gibt

Digitized by Google

sich der eine durch das selbstverständliche Festhalten an Tracht und Brauch als Repräsentant seines Stammes. Ein anderer ist seinen körperlichen Ausdruckswerten nach vor allem ein Glied eines alten Geschlechts: Gesichtsschnitt, Gang und Benehmen, ja lächerliche Bewegungsnuancen oder Male geben ihm ebenso dies Gepräge, wie die Bereichswerte des angestammten Hofes oder Schlosses, in die er organisch hineingewachsen ist, ohne die er entwurzelt, wahrhaft ent-persönlicht wäre. In wieder einem anderen meldet sich die Rasse; „Blut erinnert sich" über die Klüfte von Jahrhunderten hinweg: so manche Kinder scheinbar ganz assimilierter Juden entdecken in sich nicht nur Gesinnungen und Ideen, sondern auch Ausdrucksformen des Temperaments, Eigenschaften des Leibes, die ihren alten Zusammenhang mit der Rasse bekunden; und sie empfinden es als eine innere Notwendigkeit, auch in dem äußeren Bereich ihrer Persönlichkeit diese alt-neue Zugehörigkeit zum symbolischen Ausdruck zu bringen. — Wie die personoide Lebensform des Standes zuweilen den individuellen Ausdruckswert zu bestimmen vermag, drängt sich namentlich in Kulturen mit scharfer ständischer Gliederung auf. Da gibt es Menschen, in deren Gehaben so stark der Standestypus: des Priesters, des Offiziers, des Kaufmanns, vorwiegt, daß dadurch nicht nur andere überindividuelle Ausdruckswerte, sondern auch die Eigenart der Individualitäten überschattet werden können.

Bei diesen überindividuellen Abtönungen der individuellen Ausdruckswerte wiederholen sich — z. T. sogar in verstärktem Maße — einige der uns schon bekannten Züge. Zunächst die seltsame zeitliche Inkommensurabilität zwischen der aktuellen Gegenwärtigkeit des körperlichen Ausdrucks und der chronisch-dispositionellen Wesenheit der Person; nunmehr aber deutet das körperliche Jetzt nicht nur auf das Einst und Künftig dieses individuellen Menschen, sondern auf Vergangenheit und Zukunft jener in ihm sich kundgebenden übergeordneten Ganzheiten. Man mag hier etwa an die Mischung vieler amerikanischer Typen erinnern: da regt sich in dem einen irisches, in einem anderen französisches Blut; uralte Bewegungen, hinweisend vielleicht auf indianische oder Negervorfahren, von denen kein Bewußtsein mehr etwas weiß, blitzen auf. Dominierend aber sind doch für den typischen

Digitized by Google

Amerikaner nicht diese rückdeutenden, sondern vorwärtsdeutende Ausdrucksformen; die noch bevorstehende Herrscherrolle innerhalb der abendländischen Zivilisation prägt sich schon jetzt — wiederum unabhängig von etwaigen darauf gerichteten Bewußtseinsinhalten — beim Einzelamerikaner in der Art seines körperlichen Sichgebens und in der Formung seines Bereichs aus. —

Auch der Zug der Pose fehlt nicht bei diesen ins Überindividuelle weisenden Ausdrucksformen; denn äußerliche Zurschaustellung eines Menschen muß sich nicht immer auf sein Selbst als Besonderheit beziehen, sie kann auch seiner Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Über-Individuum gelten. Es gibt z. B. in jedem Volk so manchen Volksgenossen, bei dem man an der Echtheit und Selbstverständlichkeit seiner Introzeption des Nationalen gerade deshalb zweifeln möchte, weil Volkstümelei und völkische Äußerungsformen in Benehmen und Sprechweise, Bereichsprägung und Symbolik mit verstimmender Absichtlichkeit gesucht und unterstrichen werden. Solche Äußerungsweisen können dann nicht als echte nationale Ausdruckswerte betrachtet werden.

Das Überindividuelle im individuellen Ausdruck gewinnt nun einen besonderen Sinn im künstlerischen Werk. In der individuellen Schöpfung eines Künstlers ist nämlich im ganzen ein dreifacher Ausdruckswert zu scheiden: der rein individuelle, der repräsentative und der produktive. Vom ersten war schon im vorigen Abschnitt die Rede (s. S. 170). Mit dem zweiten reiht sich der Künstler jenen anderen, eben besprochenen Typen an, die in ihren Äußerungsformen Vertreter der objektiven Wertsphären sind, zu denen sie gehören. Über diese Äußerungen aber ragt das Kunstwerk noch hinaus durch den dritten Ausdruckswert. Niemals wird es nämlich eine schon vorhandene überindividuelle Wertform bloß re-präsentieren, sondern es wird eine bisher noch nicht vorhandene Ausdrucksform präsentieren und zum überindividuellen Wert umschaffen: denn das, was zunächst Manifestation des Schaffenden war, wird nun von den anderen als eine ihnen adäquate — ja von ihnen ersehnte, aber nicht selbst zu schaffende — Ausdrucksform ergriffen. Eine Beethovensche Sonate ist gewiß individuell ausdruckshaltig als Bekundung der einzigartigen Persönlichkeit Beethoven; sie ist von repräsen-

Digitized by Google

tativem Ausdruckswert, weil sich in ihr die deutsche musikalische Kultur jener Zeit beredt ausspricht — ein echtes Kunstwerk aber ist sie erst dadurch, daß sie, einmal geschaffen, als eine neue gültige Ausdruckswahrheit wirkte, die nun auch anderen Menschen ermöglichte, bisher nicht ausdrückbare, aber nach Ausdruck drängende Seiten ihres persönlichen Lebens und Erlebens in tonale Gestaltung umzusetzen.

Hier gewinnt der künstlerische Ausdruckswert eine eigentümliche Analogie zu dem des Spiels (s. S. 155). Beiden ist ein illusionärer Zug eigen; was sie kundgeben, deckt sich nicht einfach mit der gegenwärtigen Realität der sich äußernden Person, ja steht oft geradezu in Diskrepanz zu ihr. Und doch liegt hier wie dort keine Ausdrucksfälschung vor. Greift der spielende Ausdruck über die Gegenwart hinaus, hindeutend auf künftige Lebnisphasen derselben Person, so greift der künstlerische Ausdruck über den Schaffenden hinaus, Erfüllung gebend dem Ausdrucksverlangen anderer Menschen. Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein.

II. Volk und Menschheit in ihren Ausdruckswerten.

Hatte uns die letzte Betrachtung gezeigt, daß sich überindividuelle Ausdrucksmomente schon innerhalb der Einzelindividuen geltend machen, so müssen wir nun die überindividuellen Ausdrucksformen in ihrer Unmittelbarkeit, d. h. sofern sie an den überindividuellen Gebilden selbst haften, erörtern. Hierbei ist es weder möglich noch erforderlich, die ganze Stufenleiter der dem Menschen übergeordneten Personaleinheiten (und personoiden Gebilde) nochmals zu durchlaufen[1]). Es genügt vielmehr, die Besonderheit überindividueller Ausdruckshaltigkeit an einigen typischen Formen darzulegen. Als solche wählen wir in diesem Abschnitt Stufen, die noch der menschlichen Sphäre angehören: Volk, Staat, Menschheit.

Wie beim Einzelmenschen gliedert sich auch in den menschlichen Gemeinschaftsbildungen die körperliche Ausdruckssphäre in „Leib“ und „Bereich“. Denn wir können scheiden zwischen derjenigen physischen Kundgabe der überindividuellen Person, die

[1]) Vgl. S. 113ff.

Digitized by Google

existentiell mit ihrem Leben verknüpft ist, und jener anderen, die sich von der Existenz der sich kundgebenden Person loszulösen vermag. Unter diesem Gesichtspunkt besteht z. B. der „Leib" eines Volkes aus der Gesamtheit der Volksgenossen, die in den unablässigen Prozeß der Volkslebendigkeit ständig eingeschmolzen sind, der „Bereich" eines Volkes dagegen aus dem Boden, den es besiedelt, aus den Wirtschaftsprodukten, die es erzeugt, aus den objektiven Kulturschöpfungen der Kunst und des Gewerbes, der Sitte und des Kultes, der Sprache und der Schrift.

Bei all diesen physischen Tatbeständen drängt sich ja der Betrachtung zunächst die Dienstwertigkeit auf, die sie für den Selbstwert des Volkes haben: Die Volksgenossen und ihr Tun sind Ausführungsorgane des Volkswillens; ihre biologischen Eigenschaften ebenso wie ihre Wirtschafts- und Kulturerzeugnisse sind Werkzeuge der nationalen Selbsterhaltung und Entwicklung. Aber darüber hinaus kommt ihnen noch die ganz andere, nämlich strahlwertige Bedeutung der Ausdruckshaltigkeit zu.

Die am „Leib" eines Volkes sich kundgebenden Ausdrucksformen sind (analog wie beim Individuum) entweder Ausdruckszustände oder Ausdrucksbewegungen.

Ausdruckszustände sind Verhaltungsweisen und Beschaffenheiten, die, chronisch dem Volksdasein zugehörig, auch seine Dauerwesenheit körperlich offenbaren. Die biologischen Eigenschaften, die in ihrer Gesamtheit den „Typus" eines Volkes ausmachen, gehören ebenso hierhier, wie die nationale Sprache (sofern sie nicht nur innerer Sprachgeist, sondern lautliche oder schriftliche Außenprojektion ist) und die ständigen äußeren Formen des Verkehrs und der Gesittung. Die Art, wie sich ein Volk bei den Geschäften und bei seiner Muße, im Hause und im Gottesdienst benimmt, ist von unmittelbar personaler Symbolik.

Auf dieser zuständlichen Ausdrucksgrundlage sind nun die mannigfachen akuten Ausdrucksbewegungen aufgetragen, die den Wechsel historischer Lebensphasen mit ebenso wechselnden physischen Bekundungen begleiten und doch anderes bedeuten als die bloße Erledigung jeweils sich einstellender Lebensnotwendigkeiten. Beides verschränkt sich natürlich: so kann eine große nationale Feier oder der Kult eines Volksführers wichtige Dienstwerte be-

Digitized by Google

sitzen (z. B. das Selbstbewußtsein des Volkes erhöhen, den anderen Völkern imponieren); aber der eigentliche Sinn jener Veranstaltung ist doch Selbstdarstellung, Ausdruck der nationalen Personalität. Bei anderen historischen Betätigungen — den Taten einer Armee, der Durchführung einer Revolution, dem Austrag wirtschaftlicher Kämpfe — handelt es sich sogar primär um Nutzwertigkeit; dennoch fehlt auch hier der Ausdruckswert nicht. Es bestätigt sich vielmehr wieder das beim Einzelindividuum gefundene Gesetz: der Zweck einer Willenshandlung bestimmt nicht eindeutig deren Verlauf; und in den abseits der bewußten Zielsetzungen liegenden Momenten kann nun das Ausdrucksstreben unverhüllt zur Geltung kommen. Und so ist etwa die Politik oder Strategie eines Volkes gerade in dem, was nicht rationale utilistische Zweckform ist, umsomehr irrationale (personale) Ausdrucksform.

Eine besondere Rolle unter diesen leiblichen Ausdrucksformen eines Volkes kommt dem staatlichen Leben zu. Staat und Volk sind zwei Gebilde, die voneinander getrennt sein können, aber stets aufeinander zustreben und erst dann ganz ihre Zielbestimmtheit finden, wenn sie eines geworden sind. Der nicht national determinierte Staat und das nicht staatlich organisierte Volk sind jedes für sich etwas Unvollständiges, Unzulängliches, freilich in ganz verschiedenem Sinne.

Moderne Staatsphilosophen lieben es, den Staat gegen andere Gemeinschaftsbildungen durch das Prinzip der Macht abzugrenzen. Gibt man dies zu, so muß die Axiologie die Frage nach dem Wert der Macht aufwerfen; und da stellt sich sofort heraus, daß Macht nicht ein Selbstzweck sein kann, sondern anderswoher ihre Rechtfertigung beziehen muß[1]). Macht ist die Fähigkeit, durch Einheit der Organisation eine gegebene Gemeinschaft zu behaupten, zu sichern und zu steigern; und nur dann, wenn jene Gemeinschaft in sich wert ist, behauptet und erweitert zu werden — kurz, wenn sie ein Selbstwert ist wie das Volk —, zieht die Machtorganisation des Staates aus ihr unmittelbar ihre strahlwertige Bedeutung; denn dann ist der Staat der zusammengeraffte Willensausdruck der Gemeinschafts-Person.

[1]) Vgl. hierzu Zwölftes Kap., IV.

Digitized by Google

Fehlt einem Staat dagegen die personale Grundlage, dann ist er ein personoides Gebilde ohne direkte Beziehung zu einem einheitlichen Gemeinschafts-Selbstwert und daher in seinem eigenen Wertcharakter unklar und schwankend. Er ist dann ein Zweckverband und Durchdringungskörper mehrerer Willenseinheiten, oder Organ eines Bruchteils einer solchen. Sein Machtprinzip treibt ihn, sich als Selbstzweck und Selbstwert zu gebärden; aber hiermit tritt er in Widerspruch zu den echten Selbstwerten, d. h. sowohl zu den Einzelindividuen wie zu den nationalen Gemeinschaftspersonen. Der Staat, der nur sich selbst zu wollen vorgibt, ist ein Homunkulus im Überindividuellen und enthält in seinem angemaßten Absolutismus den Keim zur Selbstaufhebung. Entweder nämlich kommt es zum Zerfall in die kleineren nationalen Selbstbestimmungseinheiten (so in unseren Tagen in der österreichischen Monarchie). Oder aber er erweist sich als Person-Embryo (s. S. 103), wandelt seine Macht in echten Lebenswillen um, d. h. gebiert aus sich eine neue nationale Person, der er sich selbst als Strahlwert und Dienstwert unterordnet (Vereinigte Staaten von Amerika).

Das nicht staatlich organisierte Volk hat eine Unzulänglichkeit ganz anderer Art. Es ist Person auch ohne den Staat, aber eine „schlummernde" Person. Es ist lebendig in seinen Volksgenossen, in der Gemeinsamkeit ihrer Eigenschaften, ihres biologischen, geschichtlichen und kulturellen Erbgutes, ihrer in die Zukunft hinein gerichteten Entwicklungstendenzen. Wie in einem schlafenden Riesen hält ein ständiger Stoffwechsel von neu sich bildenden und absterbenden Elementen das Leben des Ganzen aufrecht; auch Wachstum, Wandlung und Bereichsausstrahlung gibt es, soweit sie der biologischen Selbstregulierung unterliegen; nationale Bewußtseinsinhalte sind traumhaft vorhanden — aber die Zusammenraffung dieses Lebens zur einheitlichen Willenstat ist nicht gegeben; denn das Werkzeug des Handelns fehlt. Erwacht ein Volk, so ist sein erstes, daß es sich dieses Werkzeug schaffe in irgend einer staatlichen Organisation, sei sie noch so vorläufig und lückenhaft; dies ist die conditio sine qua non aller wahrhaft nationalen Willensregung.

Sobald aber ein Staat national, ein Volk politisch geworden ist, stehen diese beiden Gebilde nicht mehr lediglich im Verhältnis

Digitized by Google

des Mittels zum Zweck, des Organs zum Organismus. Denn wenn die Staatlichkeit zum Volk in seinem wachen, handelnden Zustande mit innerer Notwendigkeit gehört, gewinnt das äußerlich hervortretende staatliche Leben unmittelbaren Ausdruckswert für die Volkspersönlichkeit. Die Art der Verfassung und Gesetzgebung, Gliederung und Stärke der Parteien, das Verhältnis von Regierung und Volk, der Umfang des staatlichen Wirkungsbereichs und der Spielraum der von staatlichem Zwang freibleibenden Kräfte, die Wirksamkeit des politischen Machtprinzips, durch welches das einheitliche Wollen des Volkes in einheitliches Können nach außen wie nach innen umgesetzt wird — all dies sind nun körperlich *gewordene* Wesenseigenschaften des Volkes; und ihre Besonder*heit* ist daher nicht rein utilistisch, sondern nur durch gleichzeitige Heranziehung expressiver Motive zu verstehen. Der englische Parlamentarismus gehört zur englischen Nation nicht nur, weil er ihr jahrhundertelang für die Erhaltung und Entfaltung der politischen Macht so große Dienste geleistet hat, sondern weil er der wesenhaften Aktivität des englischen Volkes gemäß ist, weil er nichts anderes als die Außenprojektion dieser Aktivität ist. Und wenn ein anderes Volk den Parlamentarismus von jenem glaubt übernehmen zu können, so muß er dort anders werden, nicht nur wegen der anderen politischen Verhältnisse, sondern weil jede Volkspersönlichkeit ihr Willensorgan sich selber formen muß aus der eigenen Entelechie heraus. Der Ausdruckswert staatlicher Einrichtungen kann daher in gewissem Umfang von der Staatsform unabhängig sein: es kann ein Volk hintereinander Despotie, konstitutionelle Monarchie, demokratische Republik, Räteverfassung durchmachen — und doch wird in all diesem Wechsel ein gemeinsamer nationaler Zug vorhanden sein und bestehen bleiben. Es ist schwer, oft unmöglich, ihn zu fassen, aber seine Existenz drängt sich auf. Das Rußland der Sowjetrepublik steht trotz der weltentiefen Gegensätze dieser Verfassung zu der des Zarismus dennoch in vielen politischen Ausdrucksformen dem zarischen Rußland näher als dem republikanischen Frankreich oder Amerika. Dort aber, wo der Wechsel der Staatsform wirklich tief eingreift in die Wesenheit des Volkes, da ist nicht jene neue Staatsform, sondern eine innerliche Wandlung dieser Wesenheit der

Digitized by Google

wahre Quellpunkt des Geschehens. Der Übergang der römischen Republik in das Kaisertum ist deshalb von höchster Ausdrucksbedeutung für Entwicklungs- oder auch Degenerationsvorgänge der nationalen Individualität des Römertums.

Neben den bisher besprochenen Ausdrucksformen, die an das leibliche Leben einer Nation existenzmäßig gebunden sind, *stehen* nun die Ausdruckswerte des nationalen Bereichs, jene isolierbaren Gebilde, die, vom Volk einmal geschaffen, den ihnen mitgeteilten Strahlwert bewahren können über die Dauer der völkischen Lebensphase hinaus, der sie emanierten, ja über die Existenz des Volkes selbst hinaus, dessen Selbstwert sie repräsentieren. Ausgrabungen im Nillande haben ungeahnte Schätze an Architektur, Relief und vor allem Plastik verschollener Jahrtausende aufgedeckt. Mag schon das einzelne Stück als Kunstwerk mit einem besonderen Wertakzent behaftet sein, mag auch der Dienstwert bedeutsam sein, den diese Kunst für die Entwicklung aller folgenden Kunst gehabt hat, vielleicht auch für die Befruchtung der modernen Kunst haben wird — weit überragt wird diese Reihe von Wertbetontheiten durch einen Wert ganz anderer Art, der jenen Werken innewohnt, nämlich durch den überindividuellen Ausdruckswert: hier hat ein Volk, das längst dahin ist, seinen Selbstwert hinausprojiziert in körperliche Entäußerung und damit die Zeitlichkeit seiner Wertbedeutung überwunden; hier ist in intensiver Verdichtung die Wesenheit einer Volkspersönlichkeit zu einer von ihr selbst unabhängigen physischen Erscheinung geworden.

Dem bekannten Gegensatz von Kultur und Zivilisation gewinnen wir damit nochmals eine neue Seite ab. Die physischen Erzeugnisse eines Volkes sind Gebilde der Zivilisation, sofern sie Dienstwert haben, Gebilde der Kultur, sofern sie zugleich Ausdruckswert haben. Hier gibt es wiederum die ganze Stufenleiter der Wesentlichkeiten: von solchen Erzeugnissen, die fast nur Werkzeugs- und Hilfsmittelcharakter für begrenzte Einzelzwecke erhalten und behalten, die an den Wesensinhalt des Volksganzen wenig rühren und von ihm wenig berührt werden — bis hin zu solchen, die unmittelbarste Verkörperungen sind, in denen die Lebendigkeit des Ganzen selber pulsiert oder sich verdichtet und verewigt.

Digitized by Google

Diese beiden Extreme fallen nicht etwa zusammen mit dem Gegensatz zwischen gemeinen Gebrauchsgegenständen und den absichtlich zweckfreien, rein artistischen Erzeugnissen. Wir wissen es, wie ausdrucksvoll einfachste Geräte des Alltags sein können: denn es ist ja nicht wahr, daß ihre Form eindeutig durch den Zweck bestimmt würde; wieder kann in dem Spielraum, der noch innerhalb der Zweckgemäßheit bleibt, die Ausdruckstendenz des Volkes ihre ganze Kraft legen, ohne daß der Zweckhaftigkeit des Gegenstandes irgend welche Gewalt angetan würde[1]). Jede volkskundliche und ethnologische Sammlung ist erfüllt von solchen Ausdruckswerten. Wir wissen auf der anderen Seite, daß die freie Kunst durchaus nicht immer echter nationaler Ausdruck ist; sei es, daß andere Ausdruckssphären — die eigenwillig individuelle des Künstlers oder die allgemein menschliche oder die einer bestimmten Kunstrichtung — vorwiegen, sei es, daß eine zu starke Ausdrucksbewußtheit die organische Ausdrucksfähigkeit durchkreuzt. In diesem letzten Sinne gilt auch für den überindividuellen Ausdruckswert der uns schon bekannte polare Gegensatz zwischen jener bewußten Zweckhaftigkeit, die auf Ausdrückenwollen (Zurschaustellen) gerichtet ist[2]), und echter, ungebrochener Ausdrucksfähigkeit. Die wirkliche hohe Kunst eines Volkes freilich kennt ja keine Pose mehr; denn sie geht aus Impulsen der überindividuellen Person hervor, die tiefer als alle Bewußtheit liegen. Aber dieser höchste Ausdruckswert ist nicht gebunden an die sonstige „Zwecklosigkeit" der Kunst; sind es doch bei fast allen Völkern die religiösen Aufgaben — also nicht-künstlerische Zwecke ganz bestimmter Art — gewesen, die zu Kunsterzeugnissen von konzentriertester Ausdruckshaltigkeit führten: zu griechischen Tempeln, indischen Pagoden, gotischen Domen, raffaelischen Madonnen, Bachschen Messen. Diese Erzeugnisse wollten nicht Kunst sein, sondern Werkzeuge des Gottesdienstes; sie wollten nicht „ausdrücken", sondern beherbergen, schmücken,

---

[1]) Vgl. den ähnlichen Gedanken bezüglich der nationalen Ausdrucksbewegungen S. 175.

[2]) Unter diesem Gesichtspunkt kann das Verlangen einer Kunstrichtung, sich selbst programmatisch Ausdruckskunst zu nennen, argwöhnisch machen. „Expressionistisch" und „Expressiv" ist nicht dasselbe!

Digitized by Google

andächtig stimmen — und dennoch — oder vielmehr gerade deshalb stehen sie an der Spitze aller Ausdruckswerte für überindividuelle Lebensformen.

Zwischen den Gebrauchsgeräten und der hohen Kunst breitet sich nun das ganze Ausdrucksgebiet der gegenständlich gewordenen Kultur aus, das wir nicht in seiner Vielgestaltigkeit im einzelnen zu besprechen brauchen, da sich hier immer wieder die eben erörterten Gesichtspunkte wiederholen würden.

Vielmehr erweitern wollen wir diese Betrachtungsweise auf das „Übervolk", die Menschheit. Der physische Ausdruckswert der Menschheit ist durch drei Momente, zwei positive und ein negatives, bestimmt.

Jene Einheit, die wir Menschheit nennen, lebt zunächst mit stärkster Intensität in ihrem eigentlichen Leibe, d. h. allen einzelnen Menschen. So groß die Besonderheiten der Individualitäten, Nationalitäten, Stämme, Rassen, sowie der geschichtlichen Epochen sein mögen — so werden sie doch weit überschattet durch das, was Mensch mit Mensch übereinstimmend hat und was ihn weit entfernt von Tier, Pflanze, Gestein. In Körpergestalt, aufrechtem Gehen, im Sprechen und Sichgebärden sind Ausdruckswerte gegeben, die allen Menschen und nur den Menschen zukommen, und die damit zum gemeinsamen, einheitlichen Ausdruckswert der Menschheit überhaupt werden. Besonders aufdringlich wird uns die symbolische Bedeutung dieser körperlichen Tatbestände, wenn wir ihnen in karikaturhafter Verzerrung bei nichtmenschlichen Lebensformen wieder begegnen, etwa in gewissen Gesichtszügen und Bewegungen des Affen, in der Sprache des Papageien — gerade die Ähnlichkeit läßt uns um so lebhafter empfinden, was das echte Menschentum von diesen Zerrbildern trennt oder trennen sollte.

Das zweite Moment ist wieder der Bereich. Unterschieden sich die einzelnen Individuen und die einzelnen Völker durch die Art ihrer physischen Bereichswerte, so ist es für die Menschheit charakteristisch, daß sie überhaupt Bereichswerte hat. Die mächtige Entwicklung eines ausdruckshaltigen Bereichskörpers neben dem leiblichen Lebenskörper ist ein spezifisch menschlicher Zug; sie

Digitized by Google

ist weder bei untermenschlichen noch bei übermenschlichen Personaleinheiten zu finden. In gewissen Heimstätten von Tieren sind — wie schon einmal erwähnt — vielleicht erste Vordeutungen des Bereichswertes zu sehen; aber sie sind von dürftiger Eintönigkeit und Starrheit und treten hinter den unmittelbaren Lebensäußerungen dieser Geschöpfe weit zurück. Ganz anders der Mensch. Die Umsetzung leiblicher Tat in körperliches Werk und damit die Entäußerung der unmittelbaren Lebendigkeit in Kulturproduktion ist wesenhaft für ihn. Und diese Kulturproduktion hat nicht nur eine bestimmte erstarrte Form der Kundgebung (wie es die Bienenwabe oder das Nest des Webervogels ist), sondern begleitet in ewigem Wechsel, in restloser Entwicklung und unerschöpflicher Differenzierung die Selbstentfaltung und den Gliederungsfortschritt der Menschheitsperson selbst. Daß es Erzeugnisse des Kultes, der Wirtschaft, Technik, Kunst, Wissenschaft, Sitte usw. gibt, diese Grundtatsache ist — unabhängig von der eben angedeuteten Vielgestaltigkeit der Einzelformen — allgemeinster und doch so spezifischer Ausdruck des Menschentums. Einer solchen Ausprägung des eigenen Seins in die körperliche Umwelt sind die untermenschlichen Existenzformen noch nicht fähig, da ihre Ausdrucksmöglichkeit sich auf den Leib beschränkt, die göttliche Allperson nicht mehr bedürftig, weil ihr Bereich mit ihrer Leiblichkeit, ihr Wirkungsgebiet mit ihrer Lebendigkeit zusammenfällt. Kein Ausdruckswert ist menschlicher als das Faktum der Kultur.

Diesen beiden physischen Darstellungen der Menschheitsperson in menschheitlicher Leiblichkeit und menschheitlicher Kultur steht nun aber ein sonderbares Negativum gegenüber: es fehlt der Menschheit der Willensausdruck staatlicher Organisation. Ein Volk, so fanden wir, geht, indem es sich zur Einheit des staatlichen Willens zusammenfaßt, aus dem schlafenden Zustand in den wachen über; die Menschheit, die jener Zusammenfassung entbehrt, ist eine schlafende Person. Sie lebt in allen Einzelnen, sie wirkt in allen Völkern, aber ihr Leben und Wirken ist noch kein Handeln. Alles, was zu ihr gehört, ahnt diese Zugehörigkeit, empfindet die Solidarität alles Menschlichen; aber die Menschheit selbst als reale Ganzheit vermochte noch nicht dieses Ahnen

Digitized by Google

der Unterpersonen in Selbstbewußtsein, diese Solidarität in einheitliche Willensschöpfung umzusetzen.

Noch schläft sie — oder beginnt sie zu erwachen? Der Übergang zu vollem Wachzustand wird Jahrhunderte währen; aber es gibt Erscheinungen, die wir als Ausdruckswerte des beginnenden Menschheitserwachens bezeichnen dürfen. Das Internationale und damit Übernationale in der menschlichen *Kultur* wächst stetig. Es besteht zunächst in Gleichförmigkeiten, in übereinstimmenden Äußerungsweisen bei den verschiedenen Völkern: man denke an Mode, Technik, soziale Bewegung usw.; sodann aber in realen Wechselwirkungen des Verkehrs, der Wirtschaft, des Austausches geistiger Güter, durch welche die organische Verflechtung aller Individuen und Völker immer inniger, unauflöslicher wird. Und es besteht drittens in ersten Vorbereitungen zu wirklicher Willenseinheit, d. h. in besonderen Organisationen, die über die staatlich begrenzten Organisationen hinausgehen. Diese gliedern sich nochmals in drei Gruppen: Zunächst Durchkreuzungen der national-staatlichen Organisationen; hierher gehören u. a. die verschiedenen „Internationalen" des Sozialismus, der katholischen Kirche, des Pazifismus; sodann Ergänzungen der national-staatlichen Organisationen: Weltpostverein, Genfer Konvention, internationale Schiffahrts- und sonstige Verkehrsabkommen und das ganze Gebiet des Völkerrechts; endlich Zusammenfassungen der national-staatlichen Organisationen: Völkerbündnisse und Völkerbund.

Der Menschheitsgedanke — als Idee der Menschenbrüderschaft, der Menschenrechte, der allgemeinen Menschenwürde und Menschengleichheit, des ewigen Friedens — ist ja im Laufe der Geschichte schon oft ausgesprochen worden: vom Urchristentum und vom Stoizismus, vom Humanismus der Renaissance, von der französischen Revolution am Ausgange des 18. und vom Zeitalter der Humanität im 19. Jahrhundert. Dieser Gedanke war mehr Wunschtheorie als Seinstheorie; er drückte die Menschheit nur in der Potentialität aus, nicht als tätige Realität. Aber gerade deshalb war die Menschheitsidee ebenso ein inneres Symptom des bevorstehenden Erwachens, wie die eben geschilderten Kulturtatsachen dessen äußeres Symptom darstellen. Denn die Idee war der

Digitized by Google

Traum der schlummernden Menschheitsperson; im Traum aber treiben geheime Wünsche ihr Wesen. Und der Traum ist bereits ein Zeichen geringerer Schlaftiefe, Annäherung an die Wachschwelle. Freilich, wenn der Schlafende nicht nur träumt, sondern beginnt sich zu regen, dann ist die Nähe des vollen Wachzustandes viel wahrscheinlicher; und deshalb sind jene äußeren Symptome, jene schon ins Physische sich projizierenden Ansätze zu einheitlichen Menschheitshandlungen von so viel größerem Ausdruckswert.

Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß scheinbar negative Symptome von größter Wucht jenen Anfängen aktiver Menschheitssolidarität gegenüber gestellt werden können. Haben Weltkrieg und Völkerhaß nicht alle Hoffnungen auf eine Einheit des Menschentums als Utopien erwiesen? Ist der sogenannte „Völkerbund" nicht eine bloße Machtliga der Siegervölker? Dies alles trifft zu für den räumlich Kurzsichtigen und zeitlich Nahsichtigen. Auf Jahre und vielleicht auf Jahrzehnte mag die Gegenbewegung vorherrschen. Aber daß sie nur ein absteigender Wellenteil ist, der auf eine im ganzen aufsteigende Linie gesetzt ist, das ist für den, der unter die Oberfläche zu sehen vermag, schon heute erkennbar. Denn das furchtbare Aufeinanderprallen der Völker ist ja selbst nichts anderes als ein Ergebnis der immer stärker gewordenen Verflechtung und damit Reibung innerhalb der Menschheit; noch während der Krieg tobte, machten sich die internationalen Zusammenhänge und Ineinanderwirkungen des Verkehrs, des Nachrichtenwesens, der Wirtschaft mit einer Notwendigkeit geltend, deren Wucht von der politischen Scheidung der Geister nicht paralysiert werden konnte; und nach dem Kriege setzt sich trotz alles Widerstrebens der Politiker die Einheit der welthistorischen, weltwirtschaftlichen, weltgeistigen Zusammenhänge mehr und mehr durch. Das Völkerrecht hat dem Anprall widerstanden, die Zweckverbände des internationalen Verkehrs haben sofort ihre Wirksamkeit wieder aufgenommen; ihnen hat sich — zunächst ebenfalls als sehr einseitiger Zweckverband — der Völkerbund zugesellt. In diesen Zweckverbänden wird sich die Heterogonie der Zwecke mehr und mehr durchsetzen. Ihren Ursprung verdanken sie bloßen Nützlichkeitsbestrebungen des Gruppen- und Völkeregoismus; ihr Bestehen und Wachsen aber ist Zeugnis dafür, daß

Digitized by Google

hinter ihnen noch eine andere Macht waltet, für die sie anderes sind als Dienstwerte; eine Macht, die sie tränkt mit ihrem eigenen Blute, die sie umprägt zu Symbolen ihres eigenen Wesens: es ist die persönliche Lebenseinheit der Menschheit. Vielleicht gilt bezüglich des Völkerbundes jene Hegelsche List der Weltgeschichte: die Siegesvölker, die den Völkerbund schufen, um ein Machtmittel ihrer völkischen Selbstsucht zu besitzen, sind nur die ahnungslosen Werkzeuge einer ganz anderen geschichtlichen Lebendigkeit, die in jenem Bunde den ersten Ausdruck ihres Erwachens zu einheitlichem Wollen fand. Noch manche krampfhaften Zuckungen werden den Menschheitskörper erschüttern, ehe er aus seinem traumhaften Zustand zum Träger einer vollen Persönlichkeit entfaltet sein wird; die Richtung dieser Entfaltung aber ist erkennbar, und unsere Generation — vielleicht noch so manche folgende — muß sich damit bescheiden, daß für sie der Selbstwert der Menschheit nicht mehr allein in den psychischen Innenwerten der Menschheitsidee, sondern in ständig sich steigernden physischen Ausdruckswerten zur Erscheinung kommt.

Noch ein Gedanke muß zum Schluß hinzugefügt werden, damit das Wesen der werdenden Menschheitspersönlichkeit richtig gefaßt werde. Als Person muß sie unitas multiplex sein; die innere Mannigfaltigkeit gehört also ebenso zu ihr, wie deren Zusammenfassung zur Einheit. Gerade weil die Menschheit eine reale Person und nicht nur eine abstrakte Idee ist, sind all die engeren Differenzierungen innerhalb ihres Rahmens nicht Störungen und Beeinträchtigungen, sondern positive Ausdruckswerte ihrer Wesenheit. Weder die Besonderung der Individualitäten, noch die der Rassen und Nationalitäten, weder die Unterschiede der Geschlechter, noch die der Stände sind dem wahrhaft „Menschlichen“ entgegengesetzt; denn dies „Menschliche“ ist nicht ein „Allgemein-Menschliches“ im Sinne der Aufhebung aller Verschiedenheiten, sondern ein „Gemeinsam-Menschliches“, ein „Gesamt-Menschliches“ im Sinne des Zusammenklingens aller Unterschiede zum vollen Akkord persönlichen Menschheitslebens. Sowie das Einzelindividuum durch die Differenzierung seiner Körperteile und Funktionen in seiner Personalität nicht etwa aufgehoben, vielmehr erst verwirklicht wird, so nimmt auch die

Digitized by Google

Menschheitsperson die Fülle der Besonderungen als Momente in sich auf und stellt ihr Wesen expressiv in ihnen dar. Nur die Verabsolutierung dieser Besonderheiten — also etwa der verbohrte Individualismus, der blinde Nationalismus — steht im Gegensatz zu ihr, nicht aber die hierarchisch angeordnete Existenz der Besonderheiten. Im Gegenteil: alle Versuche, die Unterscheidungen innerhalb der Menschheit wegzunivellieren — Versuche, die oft genug im Namen des Allgemein-Menschlichen gemacht werden — laufen dem wahren Menschheitswesen ebenso zuwider, wie jene falschen Verabsolutierungen der Unterschiede.

Gewiß: mit steigender Entwicklung der Menschheit wird die Grundlage gemeinsamen Seins für alle ihre Angehörigen sich *ständig* verbreitern; aber auf dieser Grundlage wird zugleich die innere Verschiedenartigkeit innerhalb der Menschheit immer reicher und ausgeprägter werden. Es besteht also kein Widerspruch zwischen dem Entwicklungsprinzip der inneren Angleichung und dem der fortschreitenden Differenzierung; mag auch periodisch bald mehr das eine, bald mehr das andere in den Vordergrund treten; innerhalb der Totalentwicklung der Menschheit sind beide korrelativ verknüpft.

So hatte z. B. die Frauenbewegung in ihren Anfangsstadien gemeint, das Weib dadurch zum „Menschen" zu machen, daß man seine urtümliche Abweichung vom Manne bestritt; darin sprach sich noch der Wahn aus, als ob Gleichförmigkeit das entscheidende Kennzeichen des Menschentums sei. Tatsächlich aber ist das Widerspiel, die Ergänzung, das ständige Ineinanderwirken und Aneinander-Sichmessen von Männlichkeit und Weiblichkeit für die Struktur der Menschheitsperson so wesenhaft, daß die Abschwächung dieser Polarität sie eines der stärksten Ausdruckswerte berauben würde.

Und ebenso wird die Menschheit, wenn sie dereinst zur Einheit persönlicher Tat und Selbstgestaltung aufwacht, die Gliederung in Völker nicht überflüssig machen und aufheben, sondern sie wird sich ihr superponieren und in der Fülle nationaler Gestaltungen ihren eigenen Reichtum ausdrücken. Die einzelne Nation aber wird erfahren, daß ihre bisher verabsolutierte Selbstzwecklichkeit mit dem Dienstzweck, den sie an ihrer Stelle und

Digitized by Google

in Wechselwirkung mit den anderen Nationen für die Übereinheit der Menschheit zu erfüllen hat, nicht in Widerstreit steht, sondern daß sie diesen Dienstzweck zu introzipieren und damit ihren volkspersönlichen Eigenwert zu erhöhen vermag.

III. Ausdruckswerte der Naturgebilde und des Kosmos.

Wir sagten oben, daß es nichts gebe, was in spezifischerem Sinne menschliche Ausdrucksform wäre, als das Faktum der Kultur. Wenn wir daher jetzt zu jenen Ausdruckswerten übergehen, die nicht menschlich begrenzt sind, so müssen sie kulturfremd sein: sie bilden das Ausdrucksgebiet der Natur.

Das kann selbstverständlich nicht heißen, daß natürliche Ausdruckswerte nur den nicht-menschlichen Gebilden zukämen; vielmehr gehören auch die Menschen zur Natur; nun aber nicht mehr mit dem, was sie grundsätzlich von allen anderen personalen Stufen scheidet, sondern mit dem, was sie verwandtschaftlich an jene knüpft. All das, was wir als das eigentlich „Biologische" im menschlichen Individuum, in den Völkern und in der Menschheit besprachen, gehört dieser Natursphäre an, und darüber hinaus auch die Gebundenheit des Menschen an die überbiologischen Gesetzmäßigkeiten der Physik und Chemie.

Nun aber wenden wir uns jenen personalen Existenzkreisen zu, in denen naturhafter Ausdruck rein — d. h. unvermischt mit kulturellen Bereichswerten — sich darstellt; zum Schluß werden wir in dem kosmischen Ausdruck der Allperson die Synthesis finden, in der das Außereinander von Universalität und Differenzierung (und damit auch von Natur und Kultur) wieder aufgehoben ist.

Am Ausdruckswert physischer Natur-Dinge und -Vorgänge müssen wir drei Arten unterscheiden: den unmittelbaren, den überindividuellen und den analogischen (symbolischen) Ausdruckswert. Die drei Formen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern können aufs mannigfachste miteinander verbunden sein.

Unmittelbaren physischen Ausdruckswert haben diejenigen Naturgebilde, welche personale Wesenheiten sind; denn sie drücken sich selbst aus. Man vergleiche etwa ein zufällig abgebrochenes

Digitized by Google

Steinstück mit einem Kristall oder gar mit einer Amöbe oder einem Grashalm, und der Unterschied drängt sich auf. Bei einem Steinfragment ist nicht wie bei den anderen Gebilden, die individuelle Synthesis der Linien, Farben usw., kurz seine „Gestalt" eine Außenprojektion der individuellen Selbstbestimmungsakte, die diesem Steinstück als einer Ganzheit zukämen; es ist ja gar keine Ganzheit, sondern eine Sache, ein Aggregat, höchstens ein personoides Gebilde. Was ihm etwa an Ausdruckswert zukommt, kann deshalb nur vermittelt sein. In der Amöbe dagegen lebt innere Selbstbestimmung und gibt sich kund in ihren physischen Gestaltungen und Funktionen.

Somit stehen unter allen außermenschlichen Ausdruckswerten die der lebenden Individuen den menschlichen am nächsten. Bei jedem Tier und bei jeder Pflanze findet sich die Geschlossenheit der körperlichen Individualität und die Zusammenstimmung aller Körperfunktionen zur Erhaltung und Entfaltung eben jener individuellen Bildung in ähnlicher Eindringlichkeit wie beim Menschen. Und darum wird auch diese Ausdrucksbedeutung von jedem, der überhaupt zu werten vermag, verstanden und anerkannt.

Hierbei bestätigt sich wieder unsere These, daß die physische Ausdrucksform unmittelbar die Person, nicht aber deren psychisches Innenleben bekunde. Daß eine Pflanze oder ein Tier wesenhafter Träger eines individuellen Selbstlebens ist, und daß dieses Wesen seine Grundbeschaffenheit und Strebungen, sein Sein und sein Werden in körperlichen Zuständen, Formen und Bewegungen nach außen darstelle, das steht jenseits jeglichen Zweifels, während die „psychische" Beschaffenheit dieser Wesen dauernd der Gegenstand heftigsten Meinungsstreites ist.

Wie oft ist der Ausdruckswert der schlanken Birke und der knorrigen Eiche, der plumpen Kröte und der geschmeidigen Eidechse gegenübergestellt worden! Was aber bedeutet dies? Die physischen Formen geben kund, daß Birke und Eiche Individuen von ganz verschiedener Wesenheit sind, daß ihre Lebensaktivität, ihr „Formtrieb" in ganz verschiedener Art sich zusammenfaßt oder ausbreitet, sich äußeren Einwirkungen anpaßt oder entgegenstemmt, daß jede die in ihr liegenden Wachstumsanlagen in besonderer Weise aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit

Digitized by Google

überführt. So spricht sich ihr personales Eigenleben in ihren physischen Gestalten rein und unmittelbar aus — dagegen sagen diese uns nichts darüber, ob in jenen Pflanzenpersonen etwas wie Empfindung, Gefühl, Strebe-Bewußtsein lebt, oder gar, ob solche Innerungen in den beiden Bäumen unterschiedlich ausgebildet sind. So wenig kommt das „Psychische" zum klaren Ausdruck, daß erst spezielle wissenschaftliche Befunde (Haberlandt) *oder* metaphysische Deutungen (Fechner) es ermöglichten, die Hypothese von pflanzlichem Bewußtseinsleben aufzustellen.

Bei den Tieren ist ja die Existenz von Bewußtsein unbestritten; denn bei ihnen gibt es gewisse physische Äußerungsweisen (mnemische Leistungen, Wahlhandlungen, Affektausbrüche usw.), die nach Analogie menschlicher Äußerungsweisen auf Bewußtseinsvorgänge hinweisen. Aber auch hier bilden diese vermuteten Bewußtseinsvorgänge keineswegs den eigentlichen Bezugskörper des Ausdruckswertes. Sind doch die Instinkthandlungen, die vermutlich ganz oder fast ganz der Bewußtseinsbegleitung entbehren, besonders ausdrucksvolle Bekundungen tierischen Lebens!

Wenn ein Jäger ein genauer Kenner seines Hundes ist, so bezieht sich diese Kenntnis viel weniger auf die „Hundeseele" als auf die „Hundeperson". Aus den körperlichen Verhaltungsweisen des Tieres liest er die psychophysisch neutralen Lebnisse, Streberichtungen und Zustandsänderungen ab und erdeutet aus ihnen gewisse Dauereigenschaften des Temperaments und des Charakters; aber so feinfühlig dies Verständnis für die personalen Bestimmtheiten des Tieres sein mag, so grob können gleichzeitig die Täuschungen sein, denen er bezüglich der angenommenen Innerungen, also der tierischen Gefühle, Vorstellungen, Überlegungen, Schlußprozesse unterliegt.

Der Ausdruckswert des einzelnen tierischen oder pflanzlichen Lebewesens ist — wie wir es auch beim Menschen fanden — zugleich individueller und überindividueller Art, d. h. er manifestiert nicht nur die Individualität, sondern auch die Zugehörigkeit zur Gattung. Wir sprachen oben vom Ausdruckswert einer Birke und einer Eiche, hatten aber an jedem der Bäume

Digitized by Google

nicht so sehr das im Auge, was sie individuell kennzeichnet, sondern das, was sie zum Repräsentanten ihrer Gattung macht. Natürlich hat die einzelne Eiche darüber hinaus noch ihren ganz besonderen, nur ihr allein zukommenden Ausdruckswert; wer sich liebend vertieft in die Exemplare eines Eichenwäldchens, wird ob der Fülle der Individualitäten, die ihm entgegentreten, ehrfurchtsvoll staunen.

Nun scheint aber das Verhältnis von individuellem zu überindividuellem Ausdruckswerte im nicht-menschlichen Lebewesen ein anderes zu sein als im Menschen; und zwar ist die Individualisierung weniger stark betont. Allerdings muß man sich hier vor „optischen Täuschungen" vorsichtig hüten[1]): der Städter sieht bekanntlich in den Einzeltieren einer Schafherde nur Exemplare, deren jedes ihm in kaum unterscheidbarer Weise das Gattungswesen auszudrücken scheint; für den Schäfer sind es lauter sehr verschiedenartige Individuen. Und wenn wir nun ganz von der menschlichen Perspektive absehen — haben wir dann überhaupt noch ein Recht, von einem mehr oder weniger individualisierten Ausdruckswert zu sprechen? Diese Frage ist zu bejahen, und zwar aus einer Betrachtung heraus, die sich nicht lediglich auf den Grad der äußeren Ähnlichkeit verschiedener Exemplare stützt, sondern auf die gesamte Lebens-Haltung und -Gestaltung der Individuen achtet. Tiere und Pflanzen sind in ganz anderem Sinne konservative Wesen als Menschen; in ihrer Gesamtstruktur überwiegen diejenigen Züge, die nicht nur den mitlebenden Exemplaren, sondern auch ihren Vorfahren eigen sind. Gewiß zeigt jedes Individuum eine Selbstentfaltung, die in Wachstum und Reifung zum Ausdruck kommt; aber sie führt gar nicht oder nur um unendlich kleine Größen über die Grenzen hinaus, die durch die Vererbung gezeichnet sind; jene produktive Selbstentfaltung, die den einzelnen Menschen weit über die Schranken der früheren Generationen erhebt und ihm eine individuelle Bedeutung in der Geschlechterfolge gibt, jene spontane Tat, die auf Fortschritt, Überwindung und Verselbständigung geht, ist bei Tier und Pflanze nur in spurenhaften Andeutungen vorhanden. In gleichem Sinn ist denn auch jene schon erwähnte Tatsache zu

[1]) Vgl. auch das Gleichnis von der Pappelallee. S. 120.

Digitized by Google

deuten, daß die Ausdruckswerte bei Tier und Pflanze viel weniger auf Bewußt-Psychisches hinweisen als beim Menschen. Denn das Bewußtsein ist ja zugleich die Sicherung des Individuellen, Besonderen in der Person gegenüber dem Gattungsmäßigen, das durch Instinkte und bewußtlose Zielstrebigkeit in das Einzelwesen hineinreicht. Darum ist jedes Tier und jede Pflanze in viel höherem Maße Gattungsvertreter, in viel geringerem Maße *Individualität* als der Mensch; die Reibung, die in jedem Menschen zwischen seiner individuellen Selbstbestimmung und seiner Zugehörigkeit zu Volk, Menschheit, All besteht und die erst durch den Akt der Introzeption unter schwerem Ringen überwunden werden kann, ist bei Tier und Pflanze in ungleich geringerem Grade vorhanden. Dies drückt sich auch in ihrem physischen Außenbilde aus: ihr Ausdruckswert ist ein vorwiegend typischer.

Zu den beiden genannten Ausdruckswerten gesellt sich nun als dritter der analogische hinzu. Die Lebewesen drücken nicht nur sich selbst und die ihnen übergeordneten Gattungen aus, sondern auch andere Wesenheiten außerhalb ihrer, insbesondere den Menschen. In Tieren und Pflanzen findet der Mensch sich selber wieder; in ihren Gestaltungen und Handlungen treten ihm naturhafte Kundgaben personalen Lebens entgegen ähnlich den eigenen, aber reiner, elementarer und damit unvergleichlich lapidarer, als er sie an sich selbst kennt. So kann der Umgang mit Tieren wie eine Entdeckungsfahrt zum Wesen seiner selbst und seiner Mitmenschen wirken; so reicht vom Totemismus der Naturvölker bis zu den Tierfabeln der Kulturvölker eine ununterbrochene Kette von analogischen Beziehungen zwischen tierischer und menschlicher Personalität. Und ganz entsprechend hat sich eine weitgehende personale Pflanzensymbolik ausgebildet.

Überschreiten wir nun die Grenzen des Biologischen und gehen zu den Ausdruckswerten der Gesamt-Natur über. Auch hier gibt es die drei Formen; aber es tritt im Vergleich mit den Ausdruckswerten der Lebewesen eine starke Akzentverschiebung ein. Diese ist mindestens zum Teil anthropozentrisch bedingt. Für unser metaphysisches Denken muß zwar der Satz gelten, daß unmittelbarer Ausdruckswert den Personaleinheiten

Digitized by Google

aller Stufen zukomme, also den überorganischen der Weltkörper und Sonnensysteme und den unterorganischen der Kristalle, Moleküle, Atome nicht minder als den lebenden Organismen. Unserer Anschauung aber ist dieser autonome Ausdruckswert der nichtorganischen „Personen" nur noch in schwachen Spuren zugänglich. Das liegt einmal in unserem weiten Abstand von jenen personalen Stufenordnungen (s. S. 119), sodann aber daran, daß sich ihre personale Gestaltetheit nicht durchweg und mit Selbstverständlichkeit von anderen nicht-personalen Formungen abhebt. Diese letzte Einschränkung trifft nicht zu für die astronomischen Personaleinheiten einerseits, für die Kristalle andererseits — und hier sind wir auch imstande, wenigstens ahnend im physisch Gegebenen den unmittelbaren Ausdruck personalen Selbstseins zu sehen. Die unteren Personalitätsstufen der unorganischen Welt aber — Moleküle, Atome, Elektronen und welche anderen Ordnungen hier noch festgestellt werden mögen — sind ja nur der abstrakten Arbeit des Wissenschaftlers zugänglich, bilden aber nicht für die Anschauung des naiven Menschen das Gliederungsprinzip der Welt. Was diesem abseits von den Lebewesen als gestaltete und abgegrenzte Einheit in der Natur gegenübertritt, ist nicht echt personal: die Hochgebirgslandschaft, die er mit einem Blicke überschaut, der einzelne Gipfel, der sich aus ihr heraushebt, der lose Stein, der am Abhang liegt. Wenn diesen Gebilden und dem, was an ihnen geschieht, dennoch ein starker Ausdruckswert zukommt, so kann es nur ein überindividueller oder ein — aus diesem entquellender — analogischer Ausdruckswert sein.

Die überindividuelle Bedeutung der einzelnen Natur-Dinge und -Vorgänge ist jetzt nicht mehr an endliche Schranken gebunden (wie es im Biologischen die Gattungstypen waren), sondern sie umfaßt — ohne Bruch und Hemmung — das All. Damit schwinden auch die Grenzen zwischen der organischen und unorganischen Natur. „Natur" wird zur Einheit schlechthin, als die unmittelbare physische Außenseite des einen Alls — personalistisch ausgedrückt: als der Ausdruckswert der Allperson. Jeder einzelne Naturvorgang und jeder individuelle Naturausschnitt hat seine physische Bedeutsamkeit, nicht in erster Linie, weil diese oder jene endliche Person oder Summe von Personen (welcher

Digitized by Google

Personalstufe auch immer) sich in ihm darstellt, sondern weil die Allperson einen Strahl ihres unendlichen Selbstwertes in ihn entsendet. So gewinnt der unscheinbarste chemische Prozeß ebenso wie ein Erdbeben, ein Radiummolekül ebenso wie ein Himmelskörper, ein Infusor ebenso wie ein Riesentier der Urwelt, eine Alge ebenso wie eine ganze Landschaft gleicherweise kosmischen Ausdruckswert: denn jedes ist durch tausend Fäden eingewebt in den Einheitsprozeß des Naturgeschehens, und jedes ist doch ein Strahl von besonderer Farbe in dem Mannigfaltigkeitsspektrum des Universums.

Auf dies Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit im kosmischen Ausdruckswert muß noch eigens hingewiesen werden. Da die engeren Ausdruckswerte, die wir früher besprachen, gerade das kundgaben, was die Besonderheit der einzelnen Personalstufen und Personen ausmacht, so muß sich als das Kennzeichnende des kosmischen Ausdruckswertes zunächst das Generelle aufdrängen: als das, was auf die große Einheit hinweist, was über Differenzierung und Isolierung hinausgreift, was identisch ist in Groß und Klein, in Lebend und Leblos, in Atom und Weltkörper. Der Stoff und die Kraft, das Werden und Vergehen, die in allem physischen Geschehen sich bekundenden Naturgesetze erhalten so eine Wertbetontheit, die unmittelbar aus dem Selbstwert der Allperson herausstrahlt. In der gesetzlichen Regelmäßigkeit des Geschehens, in der Erhaltung der Masse und der Energie drückt sich die Selbsterhaltung des göttlichen Universums strahlmäßig aus.

Aber wieder müssen wir hier wie so oft vermeiden, daß die Person als unitas simplex gefaßt werde. Auch die göttliche Allperson schließt Fülle und Bewegung in ihre Einheit ein, nicht von ihr aus. Und darum kommt auch dem Besonderen und Wechselnden in der Natur kosmischer Ausdruckswert zu, nicht etwa nur individueller oder biologischer. Die Einheit des Universums ist nicht die kalte Einheit der Übereinstimmung und Regel, sondern die erfüllte Einheit des Zusammenhangs, der Harmonie und der Stetigkeit im Wechsel. Eingebettet sein in das All heißt wohl die Selbständigkeit, nicht aber die Eigenart aufgeben. Und darum hat das einzelne Natur-Gebilde kosmisch-expressive Bedeutung

Digitized by Google

nicht nur wegen seiner gleichartigen Teilhaftigkeit an der Weltidentität, sondern auch wegen seiner besonderen Stellung in der Weltfülle; und der einzelne Natur-Vorgang hat kosmischen Ausdruckswert nicht nur, weil an ihm die allgemeine Weltgesetzlichkeit sich bekundet, sondern weil er eine besondere Phase der Weltentwicklung darstellt. Endlich gehört auch das Spezifisch-Menschliche, also die physische Kultur, als charakteristisch begrenzter, aber auch charakteristisch bedeutsamer Sonderstrahl mitten hinein in die kosmische Ausdrucksfülle; gerade der Unterschied der Kultur gegen die Natur erhöht den Gestaltenreichtum des göttlichen Alls, das beide als Momente in sich schließt.

Wie die Selbsterhaltung der Allperson sich darstellt in dem ewigen Gleichmaß der Gesetzlichkeit, so strahlt die allgöttliche Selbstentfaltung mit ihrer ständigen Neuschöpfung, mit ihren unendlichen Metamorphosen und Differenzierungen hinüber auf jedes Bruchstück physischen Daseins und Werdens. Es ist der Leibnizsche Gedanke, daß „jede Monade das Universum von ihrem Standpunkt aus spiegelt", der uns hier als notwendige Folge des personalistischen Gedankensystems entgegentritt.

Kosmischer Ausdruckswert kommt allem Existierenden zu, sofern es sich physisch nach außen bekundet; aber er ist um so eindeutiger und elementarer, je weniger er an einem bestimmten Wertträger mit anderen Ausdruckswerten in Konflikt und in ein Zusammenwirken gerät. Darum stehen etwa ein chemischer Stoff und das menschliche Individuum an den entgegengesetzten Polen der kosmischen Ausdrucksreihe. Im anorganischen Gebilde wird der kosmische Ausdruckswert höchstens durchsetzt von den Ausdruckswerten der molekularen und noch tieferen Personalstufen; er ist fast restlos ein Stück der all-einen Natur, einer von den abertausend Ausstrahlungen göttlichen Wertes. Der Mensch dagegen ist in seiner physischen Expression zunächst Repräsentant seiner selbst, einer ganz individuellen Personalität; zugleich drücken sich in ihm, so sahen wir, Volk, Menschheit und andere übergeordnete Stufen personaler und personoider Art aus; und seine physische Lebensform erhält ihr ganz besonderes Gepräge durch das Ineinander dieser Ausdruckswerte und durch die

Digitized by Google

Art, wie der individuelle Ausdruckswert jene überindividuellen introzipiert hat. Dieser verwickelte Vorgang findet nun eine nochmalige Steigerung dadurch, daß auch das Kosmische im Menschen widerstrahlt. Nicht etwa in geringerer Intensität als im chemischen Stoff und im Naturgesetz, sondern sogar in gesteigerter Leuchtkraft, zugleich aber in viel komplizierterer Weise. Denn die Zugehörigkeit des menschlichen Individuums zum All, der Widerschein des Göttlichen, der von jeder menschlichen Stirne leuchtet, bedeutet nun nicht, daß der kosmische Ausdruckswert an die Stelle des individuellen, nationalen, humanen, kulturellen, biologischen Ausdruckswertes tritt, sondern daß er diese alle durchdringt und schließlich von dem individuellen ebenfalls mit introzipiert wird. Das ist das wahrhaft Mikrokosmische am Menschen, daß er — als individuelle Persönlichkeit und unter Wahrung ihres Eigenseins — dennoch nicht nur sich selber, sondern alle jene Einheiten, zu denen er gehört, bis hin zur Gottheit zum Ausdruck bringt.

Durch die Hierarchie der Ausdruckswerte, die sich im Individuum auf unsagbare Weise zur Einheit verschmelzen, hat der Mensch seine einzigartige Stellung im Wertgebiet der physischen Welt; und diese seine mikrokosmische Bedeutung macht es verständlich, daß jeder andere Ausschnitt aus der Totalität der Natur für ihn analogischen Ausdruckswert gewinnen kann. In der Tat erstreckt sich die personale Natursymbolik — weit über die S. 190 besprochenen biologischen Analogien hinaus — ins Kosmische. Für eine rein realistische Ansicht der Natur ist ja die „Landschaft" nichts als eine zufällige Komposition heterogener Dinge, der Wasserfall ein bloßes Aggregat von Molekeln, der Sonnenuntergang ein optisches Brechungsphänomen. Es sind also sächliche Gebilde und Tatbestände, die — obzwar sie auf elementare Personaleinheiten zurückzuführen sind — doch als diese Gestalten „Landschaft", „Wasserfall", „Sonnenuntergang" Personalität und damit individuell-autonomen Ausdruckswert nicht besitzen. Aber der überindividuell-kosmische Ausdruckswert, den wir ihnen soeben zuschrieben, führt zu jener letzten symbolischen Bedeutung: daß sie auch für den Mikrokosmos, den Menschen, ausdruckshaltig werden können. Hier üben die Naturgebilde eine ähnliche

Digitized by Google

expressive Funktion aus, wie die Gebilde der Kunst; sie präsentieren sich anderen Wesen, um von diesen „als eine ihnen adäquate — ja von ihnen ersehnte, aber nicht selbst zu schaffende — Ausdrucksform ergriffen zu werden“ (s. S. 172).

Gleich dem Kunstwerk und dem kindlichen Spiel hat auch dieser natursymbolische Ausdruckswert illusionären Charakter; denn er gibt nicht die unmittelbare Realität des Wesens kund, an dessen Physis er haftet. Aber auch hier ist die Illusion keine bloße Fiktion, denn das expressive Eintreten eines kosmischen Teilgebildes für ein anderes — und speziell für den Menschen — wird nur durch das metaphysische tat twam asi möglich: durch die Verwandtschaft, die alles endliche Sein verbindet, weil es gemeinsam ruht in der übergreifenden Einheit des göttlichen Alls.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Psychische Werte.

I. Bewußtsein und Erlebnis.

Unter „Innerung" (s. S. 144) verstanden wir jene Kundgabe einer Person, in welcher diese nicht (wie in der „Äußerung") für andere, sondern für sich da ist, sich zu sich selbst wendet. Der personale Akt der Innerung selbst ist nicht weiter beschreibbar; die Ergebnisse dieses Aktes aber sind der axiologischen Betrachtung bedürftig und fähig.

Der Inbegriff aller hierher gehörigen Tatbestände und Momente werde als „das Psychische" bezeichnet. Das Psychische steht demnach zum Personalen in einem Wertverhältnis, das wir früher folgendermaßen formulierten: „Nicht die Persönlichkeit ist wertvoll, weil sie psychisch ist, sondern das Psychische ist wertvoll, weil es persönlich ist." Dem Psychischen kommt also nicht Selbstwert zu, sondern abgeleiteter Wert, und zwar in beiden Formen.

Psychischen Sachwert hat z. B. eine Gedächtnisvorstellung, wenn sie mir hilft, eine geforderte Aufgabe zu erledigen; ein Schmerzgefühl, wenn es mich veranlaßt, einen gefährdenden Reiz, z. B. Feuer, künftig zu meiden; die Intelligenz, wenn sie mir ermöglicht, mich verschiedenen neuen Situationen des Lebens jeweilig bestmöglich anzupassen. Eine entsprechende Rolle kann in einer überindividuellen Persönlichkeit, z. B. einem Volk, die „Gedächtnisvorstellung" einer alten Tradition, das Schmerzerlebnis einer Niederlage, die spezifische Höhe und Richtung der Volksbegabung spielen.

Aber nicht um diese Nutzwerte des Psychischen handelt es sich hier[1]), sondern um ihren Strahlwert: wir müssen untersuchen, in welcher besonderen Weise und in welcher Begrenzung sich

[1]) Sie werden erst in Kapitel XII besprochen werden.

Digitized by Google

der Selbstwert der Person in ihre Innen-Kundgaben hineinprojiziert. Diese Betrachtung wird sich um die beiden Begriffe des Bewußtseins und des Erlebnisses gruppieren; hier wird der Wertbestimmung eine genauere theoretische Bestimmung[1]) zugrunde gelegt werden müssen.

1. Bewußtsein und Unbewußtheit.

Der Ausdruck „Bewußtsein" ist heute unentbehrlich und unvermeidlich. Fast möchte man dies bedauern, da er allmählich eine verwirrende Vieldeutigkeit erhalten hat und außerdem durch seine sprachliche Verwandtschaft mit dem Worte „Wissen" leicht mißdeutet werden kann.

Bewußtsein ist der Zustand der Person, sofern sie sich innert. Es ist ein Zustand, nicht die Tat des Innerns. Diese Tat erzeugt Bewußtsein, ist es aber nicht selbst; das Bewußtsein selbst ist tatlos, es ist nur da als Beschaffenheit: als Widerschein, Spiegelung der Welt und des eigenen Selbst in der Person. Jedes einzelne Erzeugnis der Innerungstat hat Anteil an diesem Zustand der Person und ist deshalb Bewußtseinsinhalt oder Bewußtseinsvorgang: so sprechen wir von bewußten Vorstellungen, Gedanken und Gefühlen usw. Aber weder in der Anwendung auf die Person noch auf die einzelnen Inhalte darf das Wort „bewußt" lediglich intellektualistisch gefaßt werden, als ob es sich um ein „Wissen" handeln müßte. Das „bewußte Gefühl" ist nicht ein Gefühl, von dem ich weiß, sondern eines, das unmittelbar in mir gefühlt wird, von mir erlebt wird. Wissensinhalte bilden nur einen kleinen Bruchteil aller Bewußtseinsinhalte.

Das Bewußtsein ist Zustand der Person, nicht eigenes Sein. Immer wieder tritt der Hang zum Hypostasieren des Bewußtseins auf, der Versuch, es zum selbständigen Träger und Erzeuger von psychischen Erscheinungen zu machen, als ob es ein Innen geben könnte als Substanz! Weder das Einzelbewußtsein noch ein überindividuelles Bewußtsein kann gedacht werden, das nicht an einer Wesenheit hinge, die selber mehr und anderes ist als Be-

[1]) Diese steht für den Bewußtseinsbegriff zum Teil in Übereinstimmung mit Darlegungen der beiden ersten Bände. Für den Erlebnisbegriff geht sie neue Wege.

Digitized by Google

wußtsein, und die eben, weil sie jenseits von Innen und Außen ist, die Innenprojektion des Bewußtseins erzeugen kann.

Die falsche Seinshypostase des Bewußtseins hat dann zu einer gleich falschen Werthypostase geführt: das Bewußtsein wurde zum Selbstwert erhoben, ja unter Umständen zum einzigen Selbstwert, der nun allen übrigen Wertungen als Maßstab untergelegt wurde. Demnach wurde einem Geschehen um so höherer Wert zugesprochen, je stärker der Anteil der Bewußtheit an ihm war. Steigerung des Bewußtseins galt als Wertziel schlechthin und wurde in eins gesetzt mit dem theoretischen, ethischen und religiösen Ideal.

In Wahrheit ist das Bewußtsein nur eine Seite des persönlichen Daseins und kann daher von dessen Selbstwert lediglich Strahlwert empfangen. Freilich, es ist ein Strahlenkegel von gewaltiger Lichtfülle und Breite, der aus dem selbstleuchtenden Zentrum persönlichen Wertes als Bewußtseinswert hervorstrahlt. Wir müssen ohne weiteres anerkennen, daß nur dort die Person ihren ganzen möglichen Reichtum als Wirklichkeit zeigt, wo ein inneres Erleben ihr neutrales Leben widerspiegelt. Gerade die höchsten Lebensformen der Person — die Selbstentfaltung, die Introzeption, die Erkenntnis — bedürfen zu ihrer Vorbereitung und Durchführung des Bewußtseins, und sie finden ihren inneren Reflex in Bewußtseinserlebnissen. So ist also persönliche Höhe und Erfüllung ohne Bewußtsein nicht denkbar, aber sie ist niemals in Bewußtsein erschöpft. Denn Bewußtsein hat im Zwecksystem der Persönlichkeit eine ganz bestimmte und begrenzte Stellung, die hier in einer schon früher ausgesprochenen Fassung gekennzeichnet werden möge[1]).

„Nicht alles, was die Person lebt, wird von ihr auch im Bewußtsein erlebt; vielmehr tritt Bewußtsein nur dort auf, wo es auf Grund der persönlichen Teleologie erforderlich ist — und dies gilt nur für Fälle des Konflikts. Solange das Leben der Person glatt in gewohnten Bahnen oder in selbstverständlicher Treffsicherheit verläuft, solange die Konvergenz ein reibungsloses Ineinandergreifen der Umweltbedingungen und der inneren Dis-

[1]) Die menschliche Persönlichkeit und ihr psychisches Leben. Zeitschr. f. pädag. Psychol., 1920, Bd. 21, S. 5.

Digitized by Google

positionen bedeutet, bleibt das Leben ganz in sich selbst ruhend und bedarf nicht der inneren Spiegelung. Erst da, wo sich innere und äußere Unstimmigkeiten, Hemmungen und Widersprüche ergeben, springt aus der Reibung der Funke des Bewußtseins hervor. Sei es, daß der gewohnte Gang der persönlichen Selbsterhaltung unterbrochen wird durch neuartige Lebensbedingungen, die verarbeitet oder bekämpft werden müssen, sei es, daß die verschiedenen Teilzwecke der Person (Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, Eigenzwecke und Fremdzwecke) gleichzeitig an das persönliche Tun Ansprüche erheben, die ausgeglichen werden sollen, sei es endlich, daß die Lebenstendenzen des gegenwärtigen Augenblicks in ihrem Auswirken durchkreuzt werden durch die Nachwirkungen früherer oder durch Vorwirkungen künftiger Lebensphasen — überall bekundet sich der Konflikt in der Erregung von Bewußtseinserscheinungen. So spiegelt sich denn im Bewußtsein nicht das ganze Leben wieder, sondern nur die Kampfseite des Lebens, im Ichbewußtsein der kämpferische Teil des Ich, im Objektbewußtsein nur derjenige Teil der Welt, der ‚bewältigt' (d. h. mit Gewalt angeeignet) oder abgewehrt werden soll. Und je schwächer die Kampfseite des Lebens ausgebildet ist, um so geringer der Anteil der Bewußtheit: darum lebt das Kind, der Naturmensch, die schöne Seele soviel weniger bewußt, als der Erwachsene, der Kulturmensch, die Kämpfernatur."

So hat das Bewußtsein zwar eine ungeheure Bedeutung; aber es ist doch nur eine Teilbedeutung, und als seine notwendige Ergänzung reckt sich das Unbewußte auf. Dessen Entdeckung war fundamental für theoretische Metaphysik und psychologische Erkenntnis, aber vielleicht noch fundamentaler für die Weltbewertung. Denn mit dem Begriff des Unbewußten war die Seins- und Wertdespotie des Bewußtseins ein für allemal gestürzt. Mochte auch rein terminologisch der Ausdruck „Das Unbewußte" womöglich noch unglücklicher sein als der Terminus Bewußtsein — er machte es doch eindringlich, daß hinter, neben, vor dem Bewußtsein noch anderes da ist und anderes wertvoll ist. Was dieses andere sei, ließ das bloß negative Wort noch offen; und so konnten denn die verschiedensten Bedeutungen mit ihm ver-

Digitized by Google

bunden werden. Der Sinn, den der Begriff innerhalb des Personalismus hat, ist an anderer Stelle (Die menschliche Persönlichkeit, S. 241 ff) ausgeführt. „Unbewußt", so wird dort definiert, „ist alles dasjenige an der Person, was zu ihren Bewußtseinstatsachen Beziehung hat oder für sie Bedeutung hat und doch nicht Bewußtseinstatsache ist."

Damit ist „unbewußt" zunächst alles das, was erst Bewußtsein als Zustand der Person möglich macht: Unbewußtheit als Überbewußtheit. Überbewußt in diesem Sinne ist das persönliche Leben selbst in seiner Unmittelbarkeit, ist die Teleologie, die in ihm waltet, ist jede dauernde Disposition und jede aktuelle Tat. Auch dann ist dies alles überbewußt, wenn es durch Innerung von Bewußtsein durchsetzt ist, im Bewußtsein sich spiegelt: denn Bewußtsein ist ja nur der Zustand des Inneseins, nicht die Tat der Innerung selber, nicht die Fähigkeit hierzu, nicht der Träger dieser Fähigkeit. So reich an Inhalten, Vorgängen, Strukturen, Verwicklungen das Bewußtsein auch sein mag — seine Bedeutung schöpft es doch erst aus jenem Überbewußt-Unbewußten. Sprechen wir von der Einheit des Bewußtseins, so ist es nichts anderes als die Einheit der Person, die sich auch in ihre Innerung projizieren muß. Sprechen wir von der Teleologie des Bewußtseins, so sind es nicht seine Eigenzwecke (nicht das Ziel, Bewußtsein zu erhalten oder zu steigern), sondern die Zwecke der Person, denen es dient. Und sprechen wir von der Aktivität des Bewußtseins, so ist es ein irreführender Ausdruck; denn das Bewußtsein „tut" nichts; tätig ist nur die Person durch ihr Bewußtsein und an ihrem Bewußtsein. Und so werden wir auch weiterhin, wenn wir von den Bewußtseinswerten zu sprechen haben werden, das Verhältnis des Bewußtseins zu diesem Überbewußt-Unbewußten zugrunde legen müssen.

„Unbewußt" hat dann aber noch die ganz andere Bedeutung des „Unterbewußten". Die einzelnen Innerungen, die zu Bewußtseinsinhalten führen, sind ja nie völlig isolierte und zusammenhangslose Inseln im Dasein der Person, sondern gehören der Kontinuität des Lebens an; und so kann man andere personale Lebnisse, auch wenn sie nicht selbst zum Innewerden führen, doch mit früheren und späteren Innerungsmomenten in

Digitized by Google

Beziehung setzen; ja erst eine solche Relation gibt der einzelnen Innerung, bzw. dem durch sie erzeugten Bewußtseinszustand, einen bestimmten Sinn im personalgeschichtlichen Zusammenhang. Betrachtet man nun diese anderen Lebnisse in Hinsicht auf die Bewußtseinszustände, zu denen sie hinführen oder von denen sie herkommen, so bezeichnen wir sie als „unbewußt" im Sinne von unterbewußt. Unterbewußt sind die Spuren von Wahrnehmungen, die später wieder als Gedächtnisvorstellungen er-„innert" werden können; unterbewußt die Gewöhnungen, die aus der Mechanisierung von bewußten Willenshandlungen entstanden sind; unterbewußt die Gefühle, Wünsche, Strebungen, die im Zustande der „Verdrängung" andere Bewußtseinserlebnisse und auch das nichtpsychische Leben der Person beeinflussen. Diese nichtbewußten Lebnisse gehören nun zum Dasein der Person mit nicht geringerer Wucht und Bedeutung wie die aktuellen Innerungen selbst; sie haben daher ihren eigenen Strahlwert und untergraben damit wiederum von einer anderen Seite her die Wertdespotie des Bewußtseins. So ist der Schatz von Kenntnissen, über den eine Person verfügt, ein Strahlwert ihres Wesens — nicht nur als die Summe der tatsächlich in das Bewußtsein tretenden Wissenselemente, sondern als die dauernde potentielle Energie zu solchen Wissensbekundungen. So können verdrängte Gefühle, von denen ihr Träger nichts ahnt, die aber seinem anderweitigen psychischen und physischen Verhalten den Stempel aufdrücken, von entscheidender Wertbedeutung für ihn werden.

Nun können wir auch den Begriff des „Psychischen" fester umgrenzen: er umfaßt die Gesamtheit des Bewußtseins sowie des Unbewußten in seinen beiden Formen, der Über- und Unterbewußtheit. Psychisch ist die Person als Inbegriff ihrer Innenbezogenheiten, d. h. sofern ihr Leben tatsächliche Innerungen vollzieht oder zu Innerungen in Beziehung steht. Will man die Fundamentaltatsache zum Ausdruck bringen, daß die Person, sofern sie sich selber erscheint, nicht bloß aus beliebigen hier und dort gelegentlich auftretenden Bewußtseinsphänomenen besteht, sondern daß diese sporadischen Phänomene gehalten und getragen werden durch einen sinnvollen in sich geschlossenen personalgeschicht-

Digitized by Google

lichen Zusammenhang, so haben wir für eben diesen Zusammenhang keinen anderen Terminus als das Wort Psychisch[1]). Damit ist das Psychische nun tatsächlich als eine Anblicksseite der Person definiert; wir können es nur noch adjektivisch ausdrücken. Eine Psyche, eine Seele als Ding gibt es nicht mehr. Aber dennoch wird hier nicht jene „Psychologie ohne Seele" vertreten, als welche Friedrich Albert Lange die Psychologie seiner Zeit brandmarkte. Denn nicht in ein Mosaik von Bewußtseinsatomen, in ein Konglomerat wertgleichgültiger phänomenaler Inhalte ist hier das Psychische aufgelöst: sondern als die einheitliche Innenbezogenheit einer persönlichen Wesenheit ist das Psychische aufgewiesen; und aus dem Wert dieser Wesenheit zieht es in seinen bewußten und unbewußten Abwandlungen seinen Strahlwert.

Das Wort „Psychisch" wird angewandt auf alle vier Strukturschichten, die wir an anderer Stelle in der Person nachgewiesen haben.

Psychisch sind zunächst die Phänomene, die einzelnen gestalteten Inhalte der Innerung (Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle, Gedanken, Wertungen — und deren Verschmelzungen, Verbindungen und Abläufe), und zwar sowohl in ihrer aktuellen Bewußtheit wie in der Potentialität der Unterbewußtheit.

Psychisch sind zweitens die überbewußten Akte der Person, deren Gegenstand oder Material Bewußtseinsinhalte sind: der einzelne Denkakt, das Richten der Aufmerksamkeit, der Willensentschluß, die künstlerische Intuition usw.

Psychisch sind drittens jene unbewußten Dispositionen, die ein dauerndes Gerichtetsein auf Innerungen und Gerüstetsein für Innerungen bedeuten. Hierher gehören sowohl die gleichbleibenden Beschaffenheiten einer Person, in denen diese ihre Selbsterhaltung ausübt („Eigenschaften"), wie die erst allmählich sich fixierenden Qualitäten, in denen die Person sich der Bestimmung ihrer Selbstentfaltung annähert („Anlagen"). Temperament und Charakter, Begabung und Interesse sind solche psychische Dispositionen.

Psychisch ist viertens die Person selbst als die überbewußte Einheit aller Innerungen und Innenbezogenheiten, aller psychischen Phänomene, Akte und Dispositionen, kurz als „Ich".

2. Das Erlebnis.

Der Erlebnis-Begriff ist von dem allgemeineren Begriff des Lebnisses abzuleiten. „Lebnis" hatten wir (S. 138) die jeweilige inhalterfüllte, gestaltete Gegenwart des persönlichen Lebens genannt. Die Lebendigkeit des Individuums besteht ja nicht aus

[1]) Person und Sache, S. 213. Die menschliche Persönlichkeit, S. 249.

Digitized by Google

einem breiartigen Ineinanderübergehen der Phasen und in einem strukturlosen Kontinuum der Bestandteile, sondern in Rhythmik und Gliederung. Kleinere zeitlich begrenzte oder lokal beschränkte Einheitsbildungen — eben die Lebnisse — besitzen trotz ihres Zusammenhanges untereinander und ihrer Zugehörigkeit zur persönlichen Ganzheit doch relative Geschlossenheit. Hier die Funktion eines bestimmten Körperteils, dort die gestaltete Koordination von Bewegungen zur zielstrebigen Handlung, die Erfüllung eines Zeitabschnittes mit ständig gleicher oder rhythmisch betonter Beschäftigung, der Moment des Reagierens auf einen gefährdenden oder fördernden Reiz, die einzelne Ausdrucksbewegung oder Bereichsgestaltung — all dies sind „Lebnisse". Sie sind als solche unmittelbar personal und demnach psychophysisch neutral; aber sie können ihre mehr oder minder ausgeprägte Innenseite haben: diese ist das „Erlebnis". Erlebnis ist also das in Innerung umgesetzte Lebnis.

Der Ausdruck „Erlebnis" gibt die Unmittelbarkeit des Innerungserzeugnisses viel treffender wieder als das Wort Bewußtsein; denn nicht zum „Wissen" um das Leben, sondern zum Leben selbst ist es nun in Beziehung gesetzt. Im Ausdruck Erlebnis steckt zugleich die Gestaltetheit, die ja auch seinem Urquell, dem Lebnis, zukommt: jedes Erlebnis hat Zentrum und Grenzen, hat Höhen- und Tiefenpunkte, ist eine Ganzheit, die der Analyse widerstrebt. Mag eine nachträgliche Bewußtseinsanalyse in irgend einem Erlebnis dann eine Vielzahl von psychischen Elementen aufdecken, nicht diese Elemente — nicht jenes Gefühl und diese Vorstellung und deren Verbindung — machen das Wesen eines Erlebnisses aus, sondern das unteilbar Einheitliche und das unsagbar Qualitative, das der ganzen Innengestalt zukommt, bildet sein Wesen.

Und wieder begegnet uns hier — ganz so wie bei den Begriffen Bewußtsein, Geist, Psychisch — der Versuch einer Wertverabsolutierung. Hatte die Bewußtseinsphilosophie mehr den allgemeinen Sachverhalt, daß es überhaupt Innerung und deren Erzeugnisse gibt, zum Selbstwert erhoben, so wendet die Erlebnisphilosophie alle Wertbetonung der einzelnen konkreten Innerungsgestalt zu. Diese Gestalt in ihrer Unmittelbarkeit hinzunehmen,

Digitized by Google

erscheint als Höchstes und Letztes; die Fähigkeit, ohne Analyse, ohne Deutung, ohne Kritik zu „erleben", gilt als der Sinn des Daseins. Da gibt es denn auch keine Wertunterschiede zwischen den Erlebnissen selbst: nicht nur die Lust, sondern auch der Schmerz, nicht nur sublim geistiges, sondern auch elementar tierhaftes Erleben, alles und jedes, was überhaupt Innengestalt gewinnt, wird zum Selbstwert; und nur die Intensität des Erlebnisvorgangs, die Entschiedenheit, mit der alles nicht Erlebnismäßige abgewehrt wird, vermag allenfalls eine Rangordnung der Erlebnisse zu vermitteln.

Daß der Personalismus auch diese Wertverabsolutierung ablehnen muß, ist klar. Wohl kann er zugeben, daß in dem Erlebnis-Begriff eine Seite der persönlichen Innerung frischer und unvermittelter gefaßt ist als in dem Bewußtseinsbegriff, dem stets ein gut Teil theoretischer Kühle, eine gewisse Unpersönlichkeit anhaftet. Daß das „Innen" der Person zu ihrem Leben gehört, daß es selbst Lebendigkeit, Bewegtheit, Ganzheit, Gestalt besitzt, das spricht der Ausdruck Erlebnis treffend aus. Allein das Erlebnis ist noch nicht die Person selbst; sondern nur die Projektion eines Lebnisses, also eines engen Ausschnittes ihres Lebens. Und von der Bedeutung, die dem Erlebnis innerhalb des gesamten Lebens der Person zukommt, hängt erst sein Wert ab. Dieser Wert ist wiederum ein Sachwert, wenn wir schätzen, was das Erlebnis für die Person bedeutet (wenn es z. B. einen Umschwung der Gesinnung herbeigeführt hat). Der Wert ist ein Strahlwert — mit dem wir es hier allein zu tun haben — wenn wir schätzen, wie sich im Erlebnis die ganze Person innerlich kundgibt. Nicht nur das Leben dieses Augenblicks, sondern wesentliche Seiten und Züge der persönlichen Lebenstotalität finden im Erlebnis ihre zusammengedrängte Innenoffenbarung, und nur darin liegt sein eigentlicher Wert. Mit anderen Worten: Erst die Transzendenz des Erlebnisses über sein bloßes Dasein gibt ihm seine Bedeutung.

Diese Transzendenz bildet den Schlüssel zu dem Gesamtgebiet der Innenwerte.

Die Vorsilbe „er-" im Wort er-leben weist uns den Weg. Leben ist absolut, Er-leben aber transitiv: es verlangt ein Objekt,

Digitized by Google

auf das es hinstrebt, intendiert. Die Person lebt — unbedingt; aber sie er-lebt — Etwas. Was ist dieses Etwas? Ist jene Erlebnisphilosophie im Recht, die da behauptet, das einzige Objekt des Erlebens sei „das Leben" in seiner Ungeteiltheit? Nein! Alles Erleben ist stets zugleich ein Zer-leben, oder wenigstens der Ansatz dazu, der Beginn einer Auseinanderspannung dessen, was im Leben eines ist.

Um dies ganz verständlich zu machen, müssen wir auf die Konvergenztheorie zurückgreifen[1]).

Das empirische, tatsächliche Leben jeder Person ist in jedem Moment eine Ineinsbildung zweier Faktoren: der Welt da draußen, und der Entelechie, d. h. der innersten Selbstbestimmung der Person. Die Leitlinie der Person, die in ihr als ideelle Entfaltungsaufgabe liegt, erhält ihre endgültige Richtung, ihre Biegungen und Zacken doch erst durch die fortwährend an ihr arbeitende Welt. Sie braucht diese Welt, um überhaupt aus der vieldeutigen Möglichkeit in Wirklichkeit überführt zu werden; aber sie verliert durch sie zugleich ihre Reinheit und Idealität. Und andererseits ist die Welt in ihrer Einflußfähigkeit auf die Person bedingt und begrenzt durch die Art, wie die innere Entelechie sie ergreift, auf sie antwortet, sie umformt und sie sich assimiliert. Auch sie verliert in dieser Konvergenz die Reinheit ihrer unberührten Objektivität.

Diese Konvergenzverschmolzenheit ist nun zunächst auch noch dem psychischen Erlebnis eigen, sofern es lediglich in seiner Immanenz betrachtet wird. Im Erlebnis eines Kunstgenusses z. B. ist meine subjektive künstlerische Erregung von der objektiven Schönheit des Werkes noch ungetrennt. Aber es bleibt nicht bei diesem bloß immanenten Dasein. Denn das eben scheidet das Erlebnis vom Lebnis, daß es über sich selbst hinausstrebt. Wird doch — so sahen wir schon früher — nur dasjenige Lebnis zum Erlebnis, das konfliktha1tig ist. Das Erlebnis ist Erzeugnis und Niederschlag dieses Konfliktes, aber auch zugleich der Ansatz zu seiner Lösung. Denn es sucht die beiden Anteile, die sich in der Konvergenz verstrickt und schließlich gegensätzlich ineinander verkrampft haben, zu sondern: das Ich und die Welt.

[1]) Siehe S. 82.

Digitized by Google

Die Transzendenz des Erlebnisses besteht darin, daß es nicht nur da ist, sondern etwas bedeutet, nämlich — im unmittelbarsten Wortsinne: die „Auseinander-Setzung" von Subjekt und Objekt. Es deutet hin auf ein Subjekt, das als eigentliches Wesen hinter dem einzelnen Lebnis und Erlebnis steckt; es deutet hin auf das Objekt, dessen wahres Sein aus der Verarbeitung, die es in der Konvergenz erhielt, herausgeschält werden soll. So ist etwa ein Kraftgefühl ein subjekt-gerichtetes Erlebnis, das Bewußtsein eines zu lösenden wissenschaftlichen Problems ein objektgerichtetes Erlebnis. Oder um das obige Beispiel zu wiederholen: wenn ich einem Kunstwerk erlebend gegenüberstehe, so kann in dem Erlebnis mehr die Ich-Intention, oder die objektive Intention ausgeprägt sein: ich erlebe meine ästhetische Spannung und Erregung; oder ich erlebe das anschauungsmäßig gegebene Werk. Dabei wird freilich die volle Trennung der beiden Bedeutungspole nie erreicht: kein Erlebnis gibt es, das uns das nackte „Ich an sich" zeigte, und keines, das uns das „Ding an sich" zeigte. Das Wesentliche im Erlebnis ist nur die Gerichtetheit auf die eine oder andere Bedeutung. In immer neuen Ansätzen sucht das Erleben dem reinen Ich und dem reinen Objekt sich zu nähern — der Weg ist unendlich, denn jede erreichte Etappe erweist sich doch noch immer als konvergenzgetränkt, führt zu neuen Konflikten und damit zu weiteren Subjektivationen und Objektivationen; immer bleibt das Subjekt, das im Icherlebnis ergriffen werden soll, welt-durchsetzt; immer bleibt das Objekt, das im geistigen Erlebnis erfaßt werden soll, ich-gefärbt. Aber die Tendenz zum Subjekt oder zum Objekt hin fehlt keinem Erlebnis, und diese Tendenz ist eben seine (des Erlebnisses) Transzendenz. Bald stärker, bald schwächer prägt sich die Objektivierungs- oder Subjektivierungsrichtung eines Erlebnisses aus; ganz ohne Richtung ist kein Erlebnis. Auch beide Richtungen können zugleich vorhanden sein, entweder widerstrebend oder zu einem eigenartigen Gleichgewicht sich versteifend: vielleicht sind dies die Erlebnisse, die zunächst rein immanent zu sein scheinen. So bedeutet das Erlebnis der Einfühlung zugleich das Ich, das sich ganz in Gefühl konzentriert, und das Objekt, das fühlend ergriffen werden soll.

Digitized by Google

Was aber für das einzelne Erlebnis gilt, gilt für das Psychische überhaupt; seine Bedeutung liegt in seiner bipolaren Transzendenz. Die Verinnerung des Lebens hat zur Aufgabe die Überwindung der Konvergenz. Das wahre Ich und die wahre Welt — in der empirischen Lebendigkeit der Person unlösbar verquickt — sie sollen durch die psychische Innenwendung in ihrer Reinheit hergestellt werden. Durch Innerung erfaßt die Person sich selber — oder nein, sie erfaßt sich nicht, aber sie sucht sich, sie strebt nach dem Bilde ihrer eigenen tiefsten Selbstheit, ihrer reinen Entelechie. Und durch Innerung befreit die Person das Draußen, das in ihr Leben eingegangen war, von den Verzerrungen und Verbiegungen, die es in der Konvergenz mit ihm erfahren hatte; sie macht aus der Welt, die ihr sonst nur Reiz oder Material oder Druck oder Förderung war, das Objekt ihres Erkennens und Verstehens.

Hieraus ergeben sich zwei ganz verschiedene Strahlwertgebiete: die Sphären des subjektiven und des objektiven Geisteslebens. Die erste Sphäre gehört noch in das vorliegende Kapitel; denn die personale Tätigkeit, die als Innerung das Psychische erzeugte, schreitet in gleicher, innengewandter Richtung fort, um den Sinn des Psychischen im eigenen Ich zu suchen. Die zweite Sphäre dagegen besteht in einer eigentümlichen Entsubjektivierung des — doch eigentlich subjektiven — Psychischen; denn sein Sinn liegt jetzt draußen im Objekt; und der so entstehende Wert ist zugleich objektiv und subjektiv — in dialektischer Durchdringung (Kap. IX).

II. Die Subjektivationswerte.

1. Ich-Erlebnis und Ich.

Indem die Person ihr Innen-Erleben subjektivierend einstellt, wird sie zum „Ich". In Descartes' cogito, in Kants Einheit der transzendentalen Apperzeption, in Fichtes „Ich bin Ich und setze Mich selbst" stehen wir immer vor dem gleichen Gedanken: Erlebnis, Bewußtsein sucht seinem Urgrunde, der wahren Person in ihrer reinen Tätigkeit, nahe zu kommen — und sucht zugleich das, was an der empirischen Person Konvergenzeinschlag ist, als

Digitized by Google

Außenwelt, als Fremdkörper auszuscheiden. Es ist ein Suchen, nicht ein Finden. Denn das „Ich" ist nur das stets transzendent bleibende Ziel dieses Bewußtseins, nicht das Bewußtsein selber. Wenn Hume sagt, daß man bei noch so gründlichem Suchen unter allen Bewußtseinsinhalten keinen finde; der nun das „Ich" sei, so hat er ganz recht; aber er hat unrecht, wenn er deshalb das Ich leugnet. Es wäre dasselbe, als ob man den Schatten eines Körpers nach dessen Dicke und Massivität absuchte, und da man diese dort nicht findet, nun dem Körper diese Eigenschaften abspräche. Nein, das „Ich" ist wirklich nicht im Bewußtsein — aber die eine ewige Aufgabe alles Bewußtseins ist es, seiner habhaft zu werden; und es ist die eine Wertbedeutung des Psychischen, daß es Ich-gerichtet ist. Von dem ersten Aufblitzen eines Gefühls an bis hin zu jener hochentwickelten und verwickelten Innengestalt, die wir „Selbstbewußtsein" nennen, gibt es eine unendliche Kette von psychischen Inhalten, die alle das hinter dem Erlebnis stehende Ich meinen, bedeuten.

Da ist ein Lustgefühl — welches ist sein Sinn? Ist dieser damit erschöpft, das eben jetzt Lust als Erlebnisphänomen da ist? Oder bedeutet es nicht vielmehr Erhöhung, Steigerung der Person, die dieses Gefühl hat? Der Person, deren erhöhte und gesteigerte Existenz weit über den Augenblick jenes Gefühls herausreicht; der Person, die in einem ganz anderen Sinne „ist" als jenes ihr Gefühl.

Da ist eine Stimmung. Ist sie nichts weiter als eine Welle in dem Strom des Erlebens? Oder sehen wir nicht vielmehr durch die Welle das Strombett selbst hindurchleuchten, nämlich den Lebenszustand der Person, der hineingehört in die Stetigkeit ihres Wesens? Vielleicht mögen die Lichtbrechungen in der Welle trügen; der Grund des Strombettes mag in Wahrheit anders sein, als er an der Oberfläche des psychischen Erlebnisses erscheint — aber daß wir ihn durch die Welle hindurch zu schauen streben und glauben, wird von solchen Täuschungen nicht berührt. Die Bedeutung einer Stimmung ist doch, daß sie ein „Ichverräter" ist oder zu sein scheint.

Da ist ein bestimmtes Temperament. Es ist nicht nur das zusammenfassende Wort dafür, daß die Abläufe der psychischen

Digitized by Google

Inhalte ein bestimmtes Tempo, eine besondere Lebhaftigkeit, eine vorwiegende Lust- oder Unlust-Tönung haben — sondern es ist eine ständige, im Tiefsten der Person verwurzelte Ich-Beschaffenheit, die wir durch die einzelnen seelischen Abläufe hindurch zu ergreifen meinen.

Und da ist endlich das „Ichbewußtsein" oder „Selbstbewußtsein", jener psychische Inhalt, der all unser Erleben ständig begleitet, aber bald nur als leiser Unterton eines vornehmlich objektivierend gerichteten Erlebens, bald als despotische Macht, die fast alle dem Erleben verfügbare Energie an sich reißt. Dem Ichbewußtsein ist das Ich nicht etwa einfache Gegebenheit, sondern das Rätsel-X, das große Unbekannte, um dessen Enträtselung es schmerzhaft kämpft. Nicht nur was das Ich in diesem Augenblick empirisch ist, sondern was es *eigentlich* ist, seine wahre Struktur, seine Strebungen, seine Introzeptionen — und noch mehr: was es eigentlich sein *soll*, ob sein empirisches Sein diesem „Soll" entspreche, welcher Wert ihm zukomme — das sind die bewußtseinstranszendenten Zielsetzungen und Bedeutungen des Ichbewußtseins. Gutes und schlechtes Gewissen, Verantwortlichkeit und Freiheitsgefühl, Selbstzufriedenheit und Selbstzerfleischung, das Bewußtsein einer Lebensaufgabe, Eitelkeit und Bescheidenheit, Stolz und Unzulänglichkeitsgefühl sind nur einige von den unendlichen vielen Farbentönen, in denen das Ichbewußtsein dem Ich nahezukommen, es innerlich widerzuspiegeln sucht. Was wir Selbstanalyse nennen, was beim Menschen gewisser Anlage oder bei bestimmten Altersstufen (z. B. der Pubertätszeit) in besonderer Stärke auftritt — ist in Wirklichkeit nicht „Analyse", d. h. Zerlegung des tatsächlich psychisch gegebenen Selbst, sondern es ist Selbstdeutung, Selbst-Suche, *Entdeckungsreise zum Selbst hin* — die aber nicht immer den kürzesten Weg wählt, sondern oft die seltsamsten Odysseen vollführt.

Eine völlige Übereinstimmung zwischen Ichbewußtsein und wirklichem Ich ist also niemals möglich, wohl aber die verschiedensten Grade der Annäherung und die verschiedensten Formen der Abwegigkeit. Schon die oben besprochene Tatsache, daß im Bewußtsein nur die Kampfseite des Lebens sich innert, bewirkt, daß das psychische Selbstporträt des Ich ein unvoll-

Digitized by Google

ständiges, einseitiges sein muß. Es stellt eben nur das kämpferische Ich dar und das ist nicht das ganze. Aber noch weit darüber hinaus ist das Bild unzutreffend. Wir haben an anderer Stelle die Ich-Täuschungen des Bewußtseins ausführlich besprochen[1]); jene Erlebnisse, in denen das Ich nicht widergespiegelt, sondern irgendwie vorgespiegelt wird. Nicht um Heuchelei und Lüge handelt es sich dabei, sondern um ein gutgläubiges Vorbeigreifen des Ich-Erlebens am wahren Ich, um ein Mißverhältnis zwischen dem Suchen des Bewußtseins und seinem eigentlichen Ziel. Nicht jedes Unzulänglichkeitsgefühl gibt Kunde von tatsächlicher Unzulänglichkeit der Person; nicht jede asketische Regung entspringt einer echten Bedürfnisferne und Genußfeindschaft; nicht jede Selbstzufriedenheit garantiert die Fehllosigkeit, ja auch nur die innere Harmonie und Bruchlosigkeit des Ich. Diese Tatsache, durch die Psychoanalyse in ihren Einzelheiten klargelegt, findet erst in der personalistischen Philosophie ihre Ableitung; denn hier gibt es ja die Person als wesenhaftes Ich, das jenem ins Bewußtsein projizierten, verzeichneten Ich-Porträt gegenübergestellt werden kann.

Obwohl die Distanz zwischen Ichbewußtsein und Ich immer und überall vorhanden ist, kann man doch scheiden zwischen solchen ichhaften Erlebnissen, die wenigstens in der Zielrichtung treffend eingestellt sind, die das wahre Ich, wenn auch unvollkommen und bruchstückhaft, so doch nicht verfälscht kundgeben, und anderen, die in die Irre gehen in dem, was sie als Ich meinen, und deren tatsächliche Ich-Bedeutung erst durch Um-Deutung zugänglich wird. Gewiß: auch jenes oben genannte Unzulänglichkeitsgefühl, dem keine wirkliche Unzulänglichkeit des Ich entspricht, hat doch irgend einen Zusammenhang mit einer Eigenschaft des Ich; aber vielleicht ist es gerade die Eigenschaft einer gewaltigen, nie in sich Ruhe findenden Kraft, die sich hinter jenem Gefühl scheinbarer Schwäche verbirgt. So stellte ich schon an anderer Stelle die beiden Typen des ichgemäßen und des täuschenden Ichbewußtseins gegenüber. Wobei auch „Gemäßheit" nie zur Identität werden kann.

[1]) Die menschliche Persönlichkeit, S. 252.

Digitized by Google

Mit dem Gesagten ist nun auch die Wertbetontheit der ichhaften Erlebnisse gekennzeichnet. Da sie ihren Wert nicht in sich tragen, sondern von dem Selbstwert der Person empfangen, wird dieser ihr Strahlwert durch den Grad und die Art ihrer Beziehung zum Ich bestimmt. Nicht aus der Immanenz, sondern aus der Transzendenz zum Ich hin zieht das Erlebnis seinen Wert. Unmittelbar wertvoll ist nicht irgend ein Gefühl, sondern die persönliche Kraft, die dahinter steckt, nicht eine Stimmung, sondern der persönliche Zustand, der sich in ihr verrät, nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Selbst, das in ihm irgendwie ergriffen wird.

Und da, wie wir sahen, das ichhafte Erlebnis das wirkliche Ich nie ganz erreicht und nie in voller Kongruenz deckt, sind die Werte dieser Erlebnisse entweder nur Annäherungswerte (bei dem ichgemäßen Ichbewußtsein) oder symbolische Werte (bei den Täuschungen des Ichbewußtseins).

Ein Beispiel für die erste Möglichkeit: Ein Glücksgefühl mag in relativer Adäquatheit eine wirkliche Erhöhung des persönlichen Daseins innerlich kundgeben — dennoch vermag das Erlebnis nie den ganzen Umfang jener Persönlichkeitssteigerung zu fassen; gewisse Seiten, Tönungen, Auswirkungen der Steigerung bleiben außerhalb des Erlebens, „im Unbewußten" — und so hat das erlebte Glücksgefühl doch nur Annäherungswert gegenüber dem persönlichen Glückszustand, der in jenem Gefühl geinnert wird. Nichts ist irriger als das oft zu hörende Wort: man ist so glücklich, wie man sich fühlt.

Beispiele für die zweite Möglichkeit: Wir sprachen oben von dem Unzulänglichkeitsgefühl, das gerade in zulänglichsten Personen so intensiv auftritt, das nur ein Symbol ist für das dauernde Streben der Person nach Selbstüberwindung und Selbststeigerung. Erst diese Symbolik verleiht dem Gefühl seinen eigentlichen Wertcharakter, nicht die negative Betontheit, die dem Erlebnis in seiner Immanenz zukommt. — Oder: Ein Mensch zeigt in seinem sozialen Erleben „Gutmütigkeit". Was bedeutet sie, was ist sie „wert"? Ist sie der innere Niederschlag starker Introzeption der anderen Personen in das eigene Ich? Oder ist sie die Form, in der sich Schwäche, eine Tendenz zur Vermeidung von Konflikten,

Digitized by Google

eine gewisse Lebenskünstlerschaft, womöglich sogar eine enge Selbstischkeit psychisch maskiert? Erst wenn wir hinter die Maske kommen — von deren Existenz ihr Träger nichts zu wissen braucht — haben wir auch den eigentlichen Ich-Wert jenes psychischen Verhaltens gefunden.

Man wird die Parallele der letzten Gedanken zu jenen Betrachtungen bemerken, die wir früher bezüglich der physischen Ausdruckswerte (S. 160) angestellt haben. Dort haben wir die tiefe symbolische Bedeutung der unbewußten Posen dargelegt, d. h. solcher Äußerungsformen, die das ihnen zugrunde liegende persönliche Leben nicht adäquat wiedergeben, sondern in mancherlei Verhüllungen, Umwandlungen, ja Umkehrungen. Hier haben wir Entsprechendes für die Innerungen aufgewiesen. Die Parallele ist keine zufällige; in ihr spricht sich vielmehr die ganz allgemeine Wahrheit aus, daß sich die Person ebensowenig in ihren Äußerungen wie in ihren Innerungen nackt und ganz kundzugeben vermag. Ihr psychisches Dasein ist nicht minder als ihr physisches nur eine Annäherung an ihr wahres Wesen, ein Symbol dieses Wesens, nie das Wesen selber. Die personalistische These von der meta-psychophysischen Grundbeschaffenheit der Person enthüllt sich jetzt erst in ihrer vollen Bedeutsamkeit.

Der Symbolwert des Psychischen bildet ein Problemgebiet, das die Menschheit erst soeben zu bearbeiten beginnt. Die Lehre vom Unbewußten und die Psychoanalyse haben die ersten tastenden (und vielfach noch abirrenden) Schritte auf diesem neu entdeckten Boden getan. Man hält sich zunächst nur an die besonders auffälligen Erscheinungen, an abnorme oder an übernormale Verhaltungsweisen, bei denen die Unstimmigkeit zwischen dem psychischen Erlebnis und der tatsächlichen Ichbeschaffenheit, die eigentlich damit „gemeint" ist, besonders auffällig ist. Und man verengt (in der Psychoanalyse) diese Ichbeschaffenheit ganz einseitig zu einem einzigen ihrer Züge, nämlich zur Sexualität, als ob nur diese das Recht und die Kraft hätte, bei ihrer Innerung ins Psychische die seltsamsten Vermummungen anzunehmen. Die Symbolik ist aber in Wirklichkeit viel zarter, viel mannigfaltiger, als etwa die Psychoanalyse glaubt, vor allem auch viel positiver — d. h. sie besteht nicht nur in Abwegigkeiten und Maskierungen,

Digitized by Google

sondern auf weite Strecken auch in Annäherungen und Anähnelungen der psychischen Erlebnisweisen an die Wesenszüge des Ich.

2. Die Gefühlspole.

Innerhalb des subjektivierenden Erlebens stoßen wir auf eine Polarität, deren große Bedeutung für die Wertfragen den denkenden Menschen schon sehr früh aufgegangen ist. Es ist der Gegensatz von Lust und Unlust, der dann in mancherlei terminologischen und begrifflichen Abwandlungen: als Freude und Leid, als Liebe und Haß, als Glück und Unglück begegnet.

Solange wir uns an den bloßen Inhalt des Erlebnisses selbst halten, ohne in seine Ichbedeutung zu transzendieren, haben wir es bei Lust und Unlust mit letzten, nicht weiter zu beschreibenden psychischen Tatbeständen zu tun. Sie sind da als jedem unmittelbar bekannte Gefühlsbetonungen; unmittelbar ist auch ihre Gegensätzlichkeit — ohne daß wir zunächst angeben könnten, was es heiße, daß die beiden Gefühlsweisen nicht nur verschieden, sondern konträr seien, sich gleichsam gegenseitig negieren; unmittelbar ist auch noch das weitere Erlebnis, das dies Negieren wesentlich auf seiten der Unlust liegt; sie erscheint als der negative, die Lust als der positive Gefühlston.

Gibt es auf dem Standpunkt einer solchen Erlebnis- und Bewußtseinsimmanenz die Möglichkeit, Wertaussagen über Lust und Unlust zu machen? Man hat es versucht, ja man hat sogar geglaubt, hier die Quelle aller Wertung und damit den Angelpunkt der Lebensanschauung und Ethik gefunden zu haben.

Zwei Möglichkeiten einer solchen immanenten Wertung der polaren Gefühle gibt es.

Die eine haben wir bereits zurückgewiesen: es ist jene Erlebnisphilosophie, die das „Erleben" als letzten Wert hinstellt. Für sie ist, wie schon angedeutet, der Wert eines Schmerzgefühls, eines Unbehagens, eines Leides kein anderer und minderer, als der Wert der Wollust, der Behaglichkeit, der Freude — wofern nur die Intensität des Erlebens stark und ungebrochen ist. Die Polarität der beiden Gefühle, die Negativität der Unlust findet in einer solchen Betrachtung keine Berücksichtigung.

Gerade diese Polarität wird nun zum Ausgangspunkt der

Digitized by Google

anderen Wertung; der Gegensatz im Erleben wird umgedeutet als ein Gegensatz im Wert: Lust ist positiv wertvoll, ja der positive Wert schlechthin, Unlust ist negativ-wertig, ja die Negation des Wertes schlechthin.

Diese Werttheorie ist uralt; sie tritt sofort dort auf, wo der Mensch sich überhaupt auf die psychischen Niederschläge seines Lebens besinnt, und sie wird immer wieder aufgenommen, sobald das Bewußtsein als letzter Maßstab der Wertbestimmung und der Werterzeugung gilt. Der Hedonismus macht den Genuß der Lust und die Meidung der Unlust zum Lebensziel des Individuums; moderne Sozialphilosophien wenden den Gedanken ins Überindividuelle und fordern Maximisation der Lust und Minimisation der Unlust innerhalb der Gesamtheit des Menschengeschlechts. Ein Budget wird aufgemacht, in dem die Kredit-(Lust-)Seite möglichst viele und große Posten, die Debet-(Unlust-)Seite wenige und kleine enthalten soll, damit das Fazit in einem möglichst großen Lustüberschuß bestehe. Auf ein solches Fazit-Ziehen kommt auch der Pessimismus hinaus, nur daß er von vornherein das Ergebnis schon zu kennen glaubt: gewaltiges Überwiegen der Minusseite. In der Welt, so lehrt er, gibt es viel Schmerz und Leid, wenig Freude und Glück: ergo taugt sie nichts.

Man sieht: bei aller Verschiedenheit der Durchführung doch dasselbe Grundmotiv, nämlich die Überzeugung, daß die Gleichungen gelten: Lust = Wert, Unlust = Anti-Wert.

Warum sind die Gleichungen unmöglich?

Zunächst schon aus dem werttheoretischen Grundgedanken heraus, der die Voraussetzung unserer gesamten Ausführungen ist: in sich werthaltig sein kann nur etwas, was in sich seinshaltig ist, was wahrhafte Existenz besitzt. Dies gilt aber von der Lust nicht. Lust ist nicht Substanz, nicht Wesen, sondern nur der Innenzustand eines Wesens. Sie ist nur Akzidens und kann daher ihren Wert nicht aus sich selbst ziehen. Wird uns gesagt: „Lust ist das Wertvolle, das angestrebt, gesteigert werden muß!“ so fragen wir wieder: für wen wertvoll? von wem angestrebt? Und dieser „Wer“ richtet sich auf als der eigentliche Erzeuger jener Werte, die fälschlich der Lust selbst zugemessen werden. Wird uns gesagt: „Lust will sich selber!“ So antworten wir:

Digitized by Google

Lust kann überhaupt nicht „wollen"; sie ist kein Willenssubjekt, keine Person. Eine wollende Person aber, die Lust will, will nicht Lust als Lust, sondern will sich selber in der Lust und durch Lust — und die Lust hört auf, der Urwert zu sein.

Noch schroffer tritt die Unzulänglichkeit jener Theorie durch den folgenden Gedanken hervor. Ihre Vertreter glauben sich auf eine Bewußtseinsphilosophie zu stützen, indem sie behaupten, der eigentliche Erlebnisinhalt bei dem, was wir wertvoll nennen, sei Lust; bei dem, was wir als wertwidrig abweisen, sei Unlust. Aber Lust und Unlust sind ja in Wirklichkeit gar keine selbständigen Erlebnisgestalten, sondern nur Erlebnisseiten, Erlebnis-Tönungen! Wohl können wir an allen affektiven Bewußtseinsinhalten Lust- oder Unlusttöne feststellen — aber sie sind damit nicht im entferntesten erschöpft. Der Wohlgeschmack einer Speise, der Genuß einer Beethovenschen Symphonie, Wiedersehensfreude, Genugtuung über eine endlich gelöste wissenschaftliche Aufgabe — alles dies sind Erlebnisse mit Lustbetonung; aber es sind doch zugleich Erlebnisse von so verschiedenen Bewußtseinsqualitäten und Sinnbeziehungen, daß ihre bloße Reduktion auf jene Lustbegleitung sie völlig entleeren und veröden würden. Nicht nur die dazugehörigen Vorstellungen und Gedanken, sondern die Gefühle selbst sind in jedem Falle durchaus andere; und ebenso sind auch die Wertnuancen, die ihnen zukommen — abgesehen von der Lustbetontheit — durchaus verschieden. Gleiches gilt von der Unlustseite: Zahnschmerz — und das Leid, das der ethische Heros empfindet, weil er die Unvollkommenheit aller Kreatur sich innerlich zu eigen macht — beides sind Schmerzen. Sind sie deshalb beide wertwidrig? Und ist der Grad ihres Anti-Wertes lediglich durch die Intensität des Schmerzes bestimmbar?

Kurz, die Lust-Unlust-Werttheorie projiziert die Unendlichkeit von Wertbedeutungen, die den Gefühlen zukommen, in die Dürftigkeit einer einzigen Dimension: in die Linie, die von höchster Luststärke durch mäßige und geringe zu einem Nullpunkt der Gefühlsindifferenz und jenseits desselben durch geringere und mittlere Unluststärke zur höchsten führt. Alle Farbenfülle der Gefühle — und ihrer Werte — wird dieser Einfalt geopfert; alle Qualität wird auf quantitative Unterschiede reduziert. Werte werden

Digitized by Google

gemessen und berechnet — was nur bei Sachwerten möglich ist: und sie sollen dennoch die Selbstwerte repräsentieren. Kurz, wir haben in jener Theorie eine völlige Mechanisierung der Werte vor uns; und man ersieht daraus, daß das Mechanisch-Sächliche wirklich nicht nur im Gebiet des Physischen, sondern auch in dem des Psychischen Anwendung finden kann. Aber es setzt, um überhaupt möglich zu sein, etwas Personales voraus — und das fehlt in der Lust-Unlust-Werttheorie.

Die richtige Wertbestimmung von Lust und Unlust ist also nur einer Betrachtung möglich, die nach ihrer bewußtseinstranszendenten Bedeutung für einen Selbstwert fragt. Da Gefühle subjektivierende Erlebnisse sind, so kann der zugrunde liegende Selbstwert nur der des erlebenden Ich selbst sein. Nun fanden wir, daß ein Ich sich nicht in seiner Gesamtbeschaffenheit, sondern nur in seiner kämpferischen Natur innerlich im Erleben kundgibt; mithin können die Strahlwerte von Lust und Unlust nur darin beruhen, daß sie den Selbstwert des kämpfenden Ich repräsentieren.

Die Vieleinheit der Person ist nicht ruhende Gegebenheit, sondern ein fortwährendes Auseinanderlegen der Einheit in Vielheit und Überwinden des Vielfältigen durch Einheit, die Synthesis unablässiger Antithesen, ein ständiger „dialektischer Prozeß". Die Fülle der Reize und Einwirkungen, Hemmungen, Förderungen, die von außen kommen, und die Mannigfaltigkeit der Teilzwecke, Lebensphasen und Lebensprozesse, die in der Person selbst sich abspielen — sie streben gegeneinander und miteinander, durchkreuzen sich, verstärken oder schwächen sich — aber sie werden immer wieder, solange die Lebendigkeit der Person besteht, geformt zur Einheitsgestalt, eingeordnet der Gesamt-Entelechie. Diese Kampf-Lebnisse setzen sich um in Gefühls-Erlebnisse, und zwar entsprechen Lust und Unlust den verschiedenen Seiten dieses Kampfes: die Unlust der Entzweiung, der Bedrohung lebendiger Einheit, die Lust der Einung, der Überwindung des Gegensatzes. Das Verhältnis ist nicht so simpel, wie es zuweilen in biologisch eingestellten Betrachtungen angesehen wird: als sei Lust das Symbol erhöhten, Unlust das Symbol verringerten Lebenswertes. Vielmehr

Digitized by Google

steckt in jeder von beiden Gefühlsbetontheiten jenes dialektische Moment. Lust und Unlust sind überhaupt nicht Spiegelungen persönlicher Ruhezustände (des Gesteigert- oder Beeinträchtigt-Seins), sondern von Konfliktsphasen. Lust gibt Kunde von jener Phase, in der die Einheit des Seins gegenüber der Antithetik errungen, behauptet, gesteigert wird. Und darum gibt es nicht nur die Lust des Sieges (des Erfolges, des erreichten Zieles), sondern die Lust des Kämpfenkönnens selber: denn schon darin, daß die Einzelinhalte der Person in ein Gegeneinander treten können, nicht in beliebiger Gleichgültigkeit zueinander da sind, bewährt sich ja bereits die über den Gegensätzen stehende Einheit. Daß es überhaupt in der Person zu einem Sichaneinanderreiben, zu einem Sichmessen der Teilmomente kommen muß, ist schon ein erster Sieg der unitas über die multiplicitas, ein Sieg unabhängig von dem Erfolg.

Die Unterscheidung von beiden Lustbedeutungen, der Konfliktslust und der Erfolgslust, ist für ihre Wertsymbolik von höchster Wichtigkeit. Hatte doch der Pessimismus seine Theorie oft genug auf einseitige Berücksichtigung der Erfolgsgefühle begründet: Weil jedes Tun einsetze mit Entbehrung und abschließe mit Enttäuschungen, oder bestenfalls — nach kurzer Betäubung über das scheinbar Erreichte — mit Überdruß, Ekel und erneutem Entbehren — sei die Lust in der Welt ein so seltenes Pflänzchen, daß es sich nicht lohne, um seiner Züchtung willen die mühselige Fron des Lebens auf sich zu nehmen. In dieser Auffassung ist nicht nur die zu geringe Einschätzung der am Erfolg haftenden positiven Lustgefühle falsch, sondern vor allem die Vernachlässigung der Konfliktslust. In der Tatenlust, der Arbeitslust, dem Spielgenuß, dem frohen Kraftgefühl, der Kampffreude innern sich nicht minder wesenhafte Seiten der Persönlichkeit als in der Erfolgsfreude, der Zufriedenheit über Erreichtes, der Siegeslust. Denn nicht um irgend eines einzelnen Zielzustandes willen ist die Person da, so daß seine Erringung im Erlebnis der Lust als eine endgültige Überwindung der inneren Unstimmigkeit gefeiert wird — sondern diese Überwindung ist ein ständiges Tun, ist die immer wieder sich erneuernde Bewährung der Einheit gegenüber aller Antithetik; und die Lusterlebnisse, die diesen ewigen

Digitized by Google

Prozeß symbolisieren, dürfen nicht geringer bewertet werden als jene.

Alle Lust also ist Überwindungssymbol im Kampf und Siegessymbol nach dem Kampf; ihre Beziehung zum Kampf ist unter allen Umständen notwendig. Darum müssen wir auch jene Wertung ablehnen, die in der Lust den reinen Ausdruck eines jenseits aller Konflikthaltigkeit liegenden Zustandes der Vollkommenheit sieht. Denn wo Entzweiung und Widerstreit völlig fehlen, fehlt überhaupt die Möglichkeit des Bewußtseins, mithin auch des Lustbewußtseins. An positivem Erlebnisgehalt der Lust ist die Genesung viel reicher als der gleichmäßige Zustand der Gesundheit. Und der objektive Zustand des Glücks (d. h. möglichste Annäherung des empirischen persönlichen Lebens an die Bestimmung der ideellen Person) ist nur dort von Glücksbewußtsein begleitet, wo der Gegensatz zu unvollkommeneren Zuständen des eigenen Selbst oder anderer Personen in das Gesamtlebnis mit eingeht. Die „Seligkeit" aber, die übermenschlichen Wesen auf Grund reiner Vollkommenheit zugeschrieben wird, kann nicht mehr eine Steigerung des Lusterlebens sein, sondern nur dessen völliges Erlöschen und Verschwinden im Überbewußt-Unbewußten — wieder und wieder muß es betont werden: Bewußtsein ist nichts Höchstes und Letztes, auch nicht in der Form des Lusterlebnisses.

Der Unlust kommt gleichfalls eine Doppeltheit der Symbolik und damit des Wertes zu.

Einmal ist sie die unmittelbare Spiegelung der Tatsache, daß dem einheitlichen Lebenssinn der Person aus der Mannigfaltigkeit der Elemente heraus eine Bedrohung erwächst. Wo die multiplicitas die unitas zu sprengen droht, wo Zerrissenheit, Unstimmigkeit zwischen den Einzelzwecken, despotische Vorherrschaft eines einzelnen Elements, Eingriff äußerer Einflüsse, die sich nicht ohne weiteres in die Konvergenz einschmelzen lassen — wo all dies in der Person sich breit macht, wird das konflikthaltige Lebnis zum Erlebnis der Unlust. War die Konfliktslust die Lust am Kämpfen-Können (s. o.), so ist die Konfliktsunlust die Unlust am Kämpfen-Müssen. Und da der innere persönliche Riß und Widerspruch, den sie symbolisiert, die Einheit der Person und damit ihren Selbst-

Digitized by Google

wert zunächst negiert, so ist auch der Strahlwert der Unlust in diesem Sinne ein negativer. Unlust ist die Bewußtseinsbeleuchtung jener Wegstrecken, die den Menschen von seiner eigentlichen Wesenseinheit abzuführen scheinen.

Aber mit dieser negativen Symbolik ist die Bedeutung der Unlust nicht erledigt. Ist ja schon die rein negative Bezeichnung „Un-Lust" dürftig und einseitig genug. Leid und Schmerz sind viel mehr als bloß etwas Nicht-Lustiges oder Wider-Lustiges im Gefühlserleben; sie sind positive Erlebnisse mit positiver Bedeutung. Denn jene Lebnisse, deren Innerungen sie sind: Zwiespalt, Unstimmigkeit, Zerrissenheit, entspringen ja aus der Fülle. Je reicher die Mannigfaltigkeit dessen, was in das persönliche Leben eingeht oder aus ihm hervorgeht, um so stärker die Notwendigkeit der Reibung und der Konflikte. Das Kämpfenmüssen — und seine Innerung, die Unlust — wächst daher mit der Intensität und Extensität des persönlichen Lebens. Nur wo Einförmigkeit und Enge herrschen, ist Schmerzlosigkeit möglich; nur eine unitas simplex wäre des Kampfes, und damit des Leides bar. Aber auch der Lust! Die isolierte Betrachtung der Unlust ist also bereits eine Künstlichkeit. Die Erlebnisfähigkeiten für Leid und für Freude gehören untrennbar zusammen als Bekundungen einer inneren Vielfältigkeit, die in ewiger Bewegung von der Einheit fort und zu ihr hinstrebt. Ohne Entbehrung keine Erfolgsfreude, ohne den Schmerz des Kämpfenmüssens keine Lust des Kämpfenkönnens, ohne Unglücksdrohung kein Glücksgefühl.

Will man tadeln, daß die Helle der Lust nur auf dem dunkeln Untergrunde des Leides oder zum mindesten der Leidensmöglichkeit erstrahlen kann? Dann tadle man, daß die Person überhaupt aus Leben, Bewegung, Überwindung von Gegensätzen bestehe, kurz, daß sie eine unitas multiplex sei; dann zeige man, was man denn eigentlich als Selbstwert ansetzen solle, von dem aus überhaupt erst das Recht zu einer abgeleiteten Wertung der Gefühle hergeschrieben werden kann. Dieser Selbstwert müßte in der Tat — wir deuteten es schon eben an — eine unitas simplex sein. Und unitas simplex ist entweder nur zu denken als ein erstarrtes und zur Punktualität zusammengeschrumpftes Wesen — dann wäre die Leidlosigkeit gleichbedeutend mit Stumpfheit, Öde, Armselig-

Digitized by Google

keit — oder als ein alle Mannigfaltigkeit und allen Wechsel überwindendes All-Eines, wie es die Mystik und der Buddhismus suchen. Aber dies All-Eine ist auch nur dann identisch mit Leidlosigkeit, wenn es die Aufhebung alles Erlebens überhaupt, kurz wenn es die Aufhebung aller Erlebnisträger, der Persönlichkeiten, bedeutet. Und so ist für die Mystik in diesem leidlosen Urgrunde Ichts und Nichts noch nicht geschieden; und für den Buddhismus wird es zur Negation an sich, zum Nirwana. Mit der versuchten Aufhebung des Leidens ist auch alle positive Individualisierung in der Welt aufgehoben; wer sie vertritt, muß die Fülle der Farben und Gestalten, muß das Bestehen in sich ruhender und aus sich tätiger Ganzheiten unterhalb der All-Einheit, muß die Hierarchie der über- und untergeordneten lebendigen Einheitsbildungen als eine ungeheure Illusion, als einen gespensterhaften Schleier der Maja ansehen, dessen Beseitigung erst das wahrhaft Wertvolle zur Enthüllung bringt.

Wer aber in Personen Wesenhaftigkeiten sieht, die als Vieleinheiten verschiedener Ordnung bis hin zur All-Person sich in einen unendlichen Stufenbau ordnen, der muß damit auch für jede dieser Personalstufen mit Ausnahme der höchsten die Lebnisse des Kampfes und damit die ichbezüglichen Erlebnisse des Kampfes, also Leid und Lust in untrennbarem Miteinander bejahen, nicht nur in ihrer tatsächlichen Existenz, sondern in ihrer Werthaltigkeit. Leid und Lust gehören zusammen im Erlebnisreichtum der Person; sie erzeugen, stützen und steigern einander; sie sind Kunde dessen, daß der Selbstwert der Person aus der keimhaften Potentialität durch ewige Kämpfe seiner Verwirklichung entgegenstrebt. Und so gehört das Leidmoment geradezu als notwendiges Moment auch zum objektiven „Glück" der Person. Glücklich sein heißt nicht: reiner Lustfülle teilhaftig sein, heißt noch weniger: alles Unlustfühlens bar sein. Sondern es heißt: von armseligster Einfachheit durch Kampf zu reicher Vieleinheitlichkeit sich durchringen und auch alle Erlebnisse dieses Kampfes, auch die leidvollen, als Beiträge und Symbole zugleich für diese Bereicherung empfinden. Wollen wir das „Glücklichsein" der Liebe aus dem Leben bannen, weil nicht nur das Himmelhoch-Jauchzende, sondern auch die Todesbetrübtheit wesensnotwendig zu ihm gehört? Sind Gewissensbisse wertwidrig — eben weil sie schmerz-

Digitized by Google

haft sind; oder sind sie als Innerungen sich vollziehender Überwindung nicht die Bekundungen von Steigerung des Selbstwertes? Ist das menschheitsumspannende Mitleid etwa deswegen von negativer Wertbedeutung, weil es die Schmerzerlebnisse des Fühlenden ins Hundertfache vervielfältigt? Oder offenbart es nicht vielmehr einen Reichtum der Introzeption, von dem aus dies Mitleid selber nun einen hohen positiven Strahlwert empfängt?

Die notwendige Zusammengehörigkeit von Leid und Lust darf aber nun nicht wieder in eine mechanische oder mathematische Vergleichbarkeit umgedeutet werden. Daß Lust zu ihrer Existenz des Leides und der Leidensfähigkeit bedürfe (und umgekehrt), heißt nicht, daß beide wie zwei gleich starke, aber entgegengesetzt gerichtete Kräfte den Lebensfaden gespannt halten. Wir sahen ja, daß hierzu schon der Ansatz falsch ist: als ob es sich um zwei Erlebnisformen handle, die sich gleichsam nur durch das Vorzeichen unterscheiden, von denen die eine nichts als die Negation der anderen sei. Wohl gehören beide zusammen, weil sie gemeinsam erst dem Ich sein kämpferisches Dasein zum Bewußtsein bringen; aber innerhalb dieses Grundzusammenhanges sind ihre Bedeutungen qualitativ verschieden und darum nicht quantitativ aneinander meßbar.

Die werthafte Bedeutung des Kämpfenkönnens, die sich als Lust innert, und die des Kämpfenmüssens, die sich als Unlust innert, sind inkommensurabel; nicht in dem einzelnen Kampflebnis selber ist es begründet, ob es sich mehr in dem lustvollen Tatgefühl oder dem unlustvollen Zerissenheitsgefühl zum Erlebnis gestalte, sondern von letzten meta-psychophysischen Zuständen der Person hängt es ab, ob in ihr jene oder diese Innerungsweise des Kämpfens mehr überwiege.

Und ebenso wie sich bei diesen Kampfgefühlen der Versuch einer Budgetierung verbietet, so auch bei den Erfolgsgefühlen. Auch hier stehen sich nicht als Plus und Minus auf einer Linie Zufriedenheit und Enttäuschung, Jubel und Verzweiflung, Siegesfreude und Niederlagescham gegenüber, sondern beide weisen über den Augenblick hinaus und auf positive Wesenszüge des persönlichen Lebens hin:

„Leid spricht: Vergeh'!
Doch alle Lust will Ewigkeit."

Digitized by Google

„Leid spricht: Vergeh'!" — Nicht nur in dem Sinne, daß es ein Signal ist, um das Bedrohliche abzuwehren (als solches Warnungszeichen und Schutzmittel hätte es bloßen Dienstwert). Sondern auch in dem anderen und höheren Sinne, daß der ewige Werdeprozeß des Lebens ein stetiges Sterben, ein Sich-Überwinden ist. So bedeutet das Leid positiv den Stachel zum Sprung über die Klüfte, die im Menschen klaffen, den Gärungsstoff, der im Hervorbringen des Neuen sich selbst verzehrt, den Bohrer, der oberflächliche Schichten in ihrer Unberührtheit zerstören muß, um tiefere wesenhaftere bloßzulegen.

„Doch alle Lust will Ewigkeit." Wiederum nicht lediglich in dem Sinne einer Aufforderung an die Person, den in Lust erlebten Zustand solange wie möglich festzuhalten (als bloßes Konservierungsmittel hätte die Lust wiederum bloßen Dienstwert). Sondern auch in dem anderen und viel tieferen, daß sich in der Lust das über allem Werden erhabene Sein der Person verkörpert. Lust ist ein Symbol dafür, daß die Person niemals nur restloses, unabschließbares Streben in eine nie Gegenwart werdende Zukunft hinein ist, daß vielmehr im einzelnen Zeitmoment einer Kampfsituation ein Stück Vollendung und Zeitlosigkeit des persönlichen Lebens wirklich ist. Lust „will" eigentlich nicht Ewigkeit, sondern Lust bedeutet, innert Ewigkeit, projiziert die über Zeit erhabene Wesenserfüllung der Person in den tatsächlichen Konflikt der Lebnisse und den Fluß der Erlebnisse hinein.

Überschauen wir das letzte, so sehen wir aufs neue unsere These bestätigt: nicht die Immanenz der Erlebnisse, sondern ihre Transzendenz ist maßgebend für ihre Wertbestimmung, sowohl was jede der beiden Gefühlsrichtungen für sich, wie auch, was ihr Verhältnis zueinander angeht.

Dem Leid als solchem kann man es nicht ansehen, ob seine personale Bedeutung eine wesentlich negative ist — Symbol für eine Unzulänglichkeit, die passiv hingenommen wird, oder die gar über sich selbst hinaus zum „Vergehen" im engsten Sinne, zur Selbstvernichtung weist — oder ob es Positives zu bedeuten habe, dienstwertig als Warnung oder gar strahlwertig als Kundgebung der Selbstüberwindung.

Der Lust als solcher kann man es nicht ansehen, ob sie für

Digitized by Google

den Menschen jene erste „Konservierungs-" oder die zweite „Äternierungs"-Bedeutung habe. Es hängt wieder von zentralen Eigenschaften der Person ab, ob Lust für sie erbärmliches Behagen, Stagnation im irgendwann erreichten Zustand, ständige Wiederholung eines einmal genossenen Lebnisses bedeute — oder die in den Augenblick zusammengedrängte Selbstgewißheit des Seins, eine Unsterblichkeit in diesem Leben, die nun aber zum Fortschritt und Weiterstreben keineswegs im Widerspruch steht.

Und endlich: dem Verhältnis, in dem Lust- und Unlusterlebnisse innerhalb eines persönlichen Lebens zueinander stehen, kann man es als solchem nicht ansehen, was es für die innernde Person bedeute. Gewiß sind wir imstande, eukolische und dyskolische Naturen zu unterscheiden, d. h. solche, in deren Gesamterleben Lustbetontheit oder Unlustbetontheit eine vorwiegende Rolle spielt. Aber diese quantitative Feststellung besagt für die Wertfrage nichts. Ein Eukolos ist der Wüstling, der in allen Genüssen schwelgt — und die schöne Seele, die lustvoll das Gute tut. Jenem bedeutet die Lust lediglich Konservierung: Festhalten, Wiederholen, stetiges Erneuern des Erlebnisses selber; dieser bedeutet sie Äternierung: Sichselbstvollenden in jedem Augenblick. — Und ein Dyskolos ist ebenso der Neurotiker wie der Pflichtmensch. Jenem bedeutet Leid und Schmerz lediglich Zerrissenheit, Schwäche, Bedrohung der Persönlichkeit; diesem dagegen den Antrieb, die höchsten Entscheidungen und damit Vereinheitlichungen des Ich aus dem schwersten Kampf zu ziehen. Ebensowenig also wie dem einzelnen Lust- oder Leidgefühl, kommt auch der Gesamt-Lust- oder Leid-Kapazität eines Menschen eindeutige Wertsymbolik zu; erst vom Selbstwert der Person her wird die Eindeutigkeit gewonnen. Die Frage, ob die „schöne Seele" oder der „rigoristische Pflichtmensch" eine höhere Wertform des Menschentums darstelle, ist — wenn sie überhaupt beantwortbar sein sollte — keinesfalls durch den Hinweis auf das Überwiegen von Lustgefühlen dort und Unlustgefühlen hier zu lösen.

Digitized by Google

Neuntes Kapitel.

Geistige Werte.

I. Der Wert der Wahrheit.

Die Transzendenz des Erlebens ist zweiseitig (s. S. 206); von der subjektivierenden, eben besprochenen Richtung hebt sich eine objektivierende ab. Beide stehen zugleich in Korrelation zueinander. Je mehr es dem subjektivierenden Zuge des Erlebens gelingt, auf ein hinter dem Erlebnis ruhendes Ich zurückzuweisen, um so mehr gewinnt nun das, was im Erlebnis zunächst dieses wahre Ich verschleiert hatte, selbständige Bedeutung als das Nicht-Ich, das am Ich beteiligt ist. Die Rose, die ich sehe, die Landschaft, an die ich mich erinnere, die mathematische Beziehung, die ich denke, ja auch das Flügelroß, das ich einbilde, sind wohl Erlebnisse des Ich[1]) ihrer Zugehörigkeit nach, aber nicht Erlebnisse des Ich[2]) ihrer Bedeutung nach. Anschauungen, Vorstellungen, Gedanken sind zwar „innen", ebenso wie Lust und Unlust, Leid und Freude — solange man sie in ihrer Bewußtseinsimmanenz betrachtet; allein ihr ganzer Sinn liegt draußen. Die Transzendenz dieser Erlebnisse ist noch eine ganz andere als bei den Gefühlen; zielte sie bei letzteren, noch innerhalb der Person, auf das Ich, das hinter dem Bewußtsein steht, so greift sie bei jenen nun hinaus über die personalen Grenzen des Bewußtseinssubjekts; sie sucht und setzt die Welt!

Der Prozeß dieser Objektivation heißt Erkennen; die Wertsphäre, die er erzeugt, ist die der geistigen Werte. Um den eigentümlichen Wertcharakter dieser Sphäre zu bestimmen, müssen wir von dem Erkenntnisakt selbst ausgehen.

Alle Erkenntnis geht den ewigen Weg von der simplen Konvergenz zum reinen Ding an sich. Ausgangs- und Endpunkt

[1]) Als genitivus subjectivus (Erlebnisse vom Ich her).
[2]) Als genitivus objectivus (Erlebnisse zum Ich hin).

Digitized by Google

dieses Weges selbst liegen jenseits des Erlebens und damit des Erkennens: der simple Konvergenzzustand, weil hier Ich und Welt in der Person noch ungeschieden sind, weil das naive Lebnis noch nicht mit der „Auseinandersetzung" von beiden beginnt — das Ding an sich, weil hier jegliche Beziehung der Welt zur erlebenden Person unmöglich ist. Aber zwischen diesen beiden Grenzen liegt die ungeheure und nie vollendete Aufgabe alles Erkennens: fort von der Konvergenz, hin zum Ding an sich! Die Welt, die zunächst als bloßer Reiz die Lebensfunktionen der Person in Bewegung setzt, als Material diese Lebensfunktionen in Gang erhält, als Einfluß ihre Richtung mitbestimmt, als Bereich von ihr Bedeutungsgehalt und Prägung erfährt, soll nun herausdestilliert werden aus dieser Verbindung, soll aus einem Faktor meines personalen Daseins zu einem Träger eigenen Seins werden. Aber jeder Versuch, dieses „Nicht-Ich" herauszustellen, muß unvollkommen bleiben, weil das Ich nicht von sich selber loskann. Jedem objektivierenden Erlebnis, das ein Stück Welt zu erfassen glaubt — als Wahrnehmung, als Vorstellung, als Gedanke —, folgt wieder ein subjektivierendes Erlebnis, das da *zeigt*, wieviel auch an diesem Stück Welt ich-bedingt ist. Jede geistige Bewältigung, die uns gelang, entpuppt sich weiterhin als eine Vergewaltigung, die wir verübten. Aber gerade diese subjektivierende Einsicht gibt Anstoß und Kraft zu neuer Objektivation. Und so ist der Erkenntnisprozeß zwar in einem ewigen Hin und Her zwischen Welttheorie und Erkenntnistheorie, aber dennoch in einem ewigen Aufstieg begriffen. Wie in einer Spirale geschieht das Kreisen von Objektivation durch Subjektivation zu neuer Objektivation jeweils in einer höheren Ebene; denn mit jeder neuen Entdeckung einer subjektiven Erkenntnisbedingtheit wird auch wieder eine bis dahin in die Konvergenz verstrickte Seite der Objektivität frei.

So ließ der objektivierende Zug des Erlebens dem primitiven Menschen die Bilder seiner Träume als draußen befindliche Geister erscheinen — bis er einsah, daß in ihnen lediglich subjektive Zustände zur Innerung gebracht werden. — So hält das kleine Kind ein Haus in der Ferne für objektiv klein, bis es merkt, daß die Sehgröße von seiner subjektiven Entfernung vom Gegenstand abhängt. — So haben anthropozentrische Weltanschauungen und geozentrische Kosmologien lange als Wahrheiten gegolten — bis erkannt

Digitized by Google

wurde, daß der Mensch hier die subjektive Mittelpunktsstellung, die er in seiner Lebenssphäre einnimmt, fälschlich objektiviert habe. So wurden der Raum in seiner Dreidimensionalität und die Zeit in ihrer Eindimensionalität für absolute Tatbestände der Welt gehalten — bis Kantianismus, Metageometrie und Relativitätstheorie den Versuch machten, an ihnen nur noch die „n-fache Mannigfaltigkeit möglicher Veränderungen" als objektiven Bestand übrig zu lassen.

Die hier geschilderten subjektivierenden Erkenntnisschritte sind mit den im vorigen Kapitel besprochenen subjektivierenden Gefühlserlebnissen nicht auf eine Stufe zu stellen. Die Gefühlserlebnisse haben zum Ziel die innere Darstellung des Selbst; dem Ich gilt allein ihr Sinn. Die erkenntniskritischen Bewußtseinsprozesse dagegen sind subjektivierend, nur um die Begrenzung und Eichung der objektivierenden Erlebnisse zu vollziehen; ihr Sinn gilt daher letzten Endes ebenfalls dem Erfassen der Objekte, und sie gehören deshalb — im Gegensatz zu den Gemütserlebnissen — dem Gebiet des Geistes an. Aber zugleich wird damit klar, daß sie innerhalb der geistigen Werte eine nachgeordnete Stellung einnehmen. Zuerst und vor allem muß die Welt als Objekt gefordert, gesucht, erkämpft werden, damit dann über Recht der Forderungen, Ziel des Suchens, Erfolg des Kampfes Gericht gehalten werden kann.

„Grenzen des Welterkennens erkennen" hat nur Sinn und Bedeutung, wenn dem „Welterkennen" zuvor Sinn und Bedeutung zugemessen wird. Erst das Dogma, dann die Kritik, um durch sie wieder zum — kritisch geläuterten — Dogma zu kommen. „Ich glaube an eine Welt": dies ist der allgemeinste Ausdruck für die Transzendenz des Erlebnisses nach außen hin; und von diesem Urdogma aus erhält jede einzelne geistige Objektivation „Dogmenwert". Ein Dogma ist als solches — gleichgültig, welches sein Wahrheitswert sei — ein Ansatz zur Herausschälung von selbständig Seiendem aus der Verschränkung des persönlichen Lebens, der Versuch, ein Nicht-Ich dem Ich gegenüberzustellen und dann wieder in Beziehung zu ihm zu setzen; und eben wegen dieser Positionsleistung kommt dem Dogma ein spezifisch geistiger Wert zu. Die geistige Subjektivation hinwiederum, die dem Dogma die Absolutheit abspricht, indem sie seine Ichbedingtheit nachweist, hat eine andere Art geistigen Wertes, nämlich „Kritikwert". Er liegt nicht in der bloß zerstörenden Wirkung, sondern in der

Digitized by Google

Wegbahnung für neue Objektivationen. Erst die Verbindung beider Werte, unter Führung des Dogmenwertes, ist der „Wahrheitswert". Wahrheitswert ist der kritisch begrenzte und geeichte Dogmenwert eines geistigen Inhalts.

Freilich ist der „Wahrheitswert" in diesem Sinne nicht der Wert, der einem geistigen Inhalt infolge seiner absoluten Übereinstimmung mit dem Seienden zukommt. Sondern er ist Richtungswert ewiger Annäherung an das Absolute, der Wert der ständig sich erneuernden, durch ständig neue Subjektivationen immer fortgetriebenen Objektivationen[1]).

In welche der prinzipalen Wertkategorien gehört nun der Wahrheitswert? Ist er Selbstwert? Strahlwert? Sachwert?

Der abstrakte Idealismus schreibt der Wahrheit Selbstwert zu. Dies wäre nur möglich, wenn die Wahrheit eine Substanz wäre. Denn Selbstwert hat nur, was an sich als selbständige Wesenheit ist; nur dann, wenn in der Erkenntnis absolutes Sein gleichsam verdoppelt würde, wenn die Wahrheit eine zweite Seinswelt neben der wirklichen bedeutete, könnte man von Selbstwert sprechen. *Eine* solche Auffassung der Wahrheit aber trifft nach personalistischer Auffassung nicht zu.

Die Leugnung des Selbstwertes hat — wie so oft, so auch bei der Wahrheitsfrage — ins entgegengesetzte Extrem geführt: der Wahrheitswert wird als bloßer Dienstwert angesehen. Hehre Göttin dort, milchende Kuh hier — so stellt ein Schillersches Distichon die beiden Wertauffassungen des Geistigen gegenüber. Wenn Bacon das Wissen um der Macht willen preist, die es dem Menschen verleiht, wenn Comte meint, daß savoir nur um des prévoir willen da sei, so wird damit das Geistige nicht nur den

[1]) Auch dem Personbegriff, wie ihn der kritische Personalismus aufstellt, kommt Wahrheitswert nicht deshalb zu, weil in ihm das reine Wesen abgebildet wäre, sondern nur deshalb, weil er frühere Dogmenstufen überwindet und jenseits ihrer eine neue Objektivationsstufe erreicht hat.

In dieser Anwendung des unvollendbaren Annäherungsprinzips auf sich selber unterscheidet sich also der kritische Personalismus von dem Hegelianismus. Hegel hatte bereits die ständige Entwicklung der Wahrheit erkannt — aber seinen eigenen Standpunkt als absoluten Abschluß proklamiert und damit den Sinn seiner Lehre aufgehoben. Der Personalismus dagegen ordnet auch sich selbst in den als nie abgeschlossen geglaubten Weg zur Wahrheit ein.

Digitized by Google

Gesamtinteressen menschlichen Lebens ein-, sondern geradezu als bloßes Organ untergeordnet. Am konsequentesten hat ja Schopenhauer diesen Dienstbarkeitscharakter ausgesprochen in seinem Satz „Der Intellekt ist der Diener des Willens"; und der Umstand, daß wir heute eine „angewandte Wissenschaft" von gewaltigen Ausmaßen haben, zeugt von der teilweisen Richtigkeit dieses Satzes. Zweifellos ist die Intelligenz in nicht geringerem Maße, als etwa die Hand oder das Auge ein Werkzeug des Menschen im Lebenskampf. Die Konflikthaltigkeit des persönlichen Daseins spiegelt sich nicht nur im inneren Erleben, sondern bedient sich seiner Inhalte als einer Waffe. Für Zwecke des menschlichen Individuums und der menschlichen Gesellschaft soll das Gedächtnis, das rückwärts schaut, Vergangenes verwerten — soll die Anschauung, die auf das Jetzt gerichtet ist, das Handeln des Moments ermöglichen — soll das Denken, das vorwärts greift, Neues vorbereiten, Lebensmöglichkeiten vorwegnehmen, fördern oder hemmen. Die Wahrheiten der Naturerkenntnis werden der Technik, der Heilung, der Wirtschaft, der Kriegsführung nutzbar gemacht; Erkenntnis geschichtlicher Wahrheiten soll gegenwärtige und künftige Bewegungen in Politik, Gesellschaft, Kultur durchdringen und beeinflussen — kurz im Großen und Kleinen, im Individuell- und Allgemein-Menschlichen haben die geistigen Funktionen einen ungeheuren Nutzwert, den zu leugnen widersinnig wäre.

Die Anerkennung dieses Nutzwertes ist aber noch nicht identisch mit dem Glauben, daß sich in ihm Sinn und Bedeutung des Geistigen erschöpfe, daß der Wahrheitswert überhaupt nichts anderes als solcher Nutzwert sei. Diese Lehre wird vom modernen Pragmatismus ausgesprochen. Da es Wahrheit als Übereinstimmung mit dem absoluten Sein nicht gebe, so bleibe für sie gar kein anderes Kriterium als der Dienst für menschliche Lebenszwecke. Eine Einsicht ist wahr — so lehrt der Pragmatismus —, sofern und weil der Glaube an ihre Objektivität den Menschen in seiner praktischen Lebensführung unterstützt. Mathematische Sätze haben gar keine andere Wahrheit als die, daß die auf sie begründeten Berechnungen zutreffen; ein religiöser Glaube hat keine andere Wahrheit als die, daß er Notleidende zu ermutigen, Schwache zu stützen, Unglückliche zu trösten vermag. Sie haben keine andere

Digitized by Google

Wahrheit, aber sie bedürfen auch keiner (nach Ansicht des Pragmatismus). Gibt es denn Höheres als das Kriterium: „Wahr ist, was sich bewährt!?"

Ja, es gibt Höheres. Bewährung ist Leistung im Dienste für Selbstwerte; höher steht die Anteilhaftigkeit an Selbstwerten. Im Begriff des Strahlwertes finden wir den rechten Ort für die Bewertung des Geistigen, da wir die Anerkennung der Selbstwertigkeit versagen mußten und in der bloßen Nutzwertigkeit keine hinreichende Würdigung sehen konnten. Und zwar hat das Geistige (dadurch unterschieden von den Gefühlswerten) eine Strahlwertigkeit aus doppeltem Ursprung: vom erkennenden Ich her und von der zu erkennenden Welt her.

Das Ich soll zwar im Erkenntnisakte ausgeschaltet werden, um das Nicht-Ich in möglichster Objektivität zu fassen. Aber selbst dieser Versuch der Ausschaltung ist doch ein Versuch des Ich. Das Urdogma: „Ich glaube an eine Welt" ist eine Position des Ich; und in der subjektivierenden Erkenntniskritik wird sogar ausdrücklich das unaufhebbare Mitwirken des Ich am Erkenntnisprozeß unterstrichen. So gehört das Erkennen in seinen beiden Ästen des Glaubens und des Kritisierens zum Wesen der Person als eine ihrer höchsten Lebensbetätigungen und nimmt daher teil am persönlichen Selbstwert.

Aber diese vom Subjekt stammende Strahlwertigkeit der Erkenntnisakte muß sich nun mit einer Strahlwertigkeit aus ganz anderer Quelle verschmelzen, um den Wahrheitswert des Erkenntnisgehalts zu erzeugen. Indem Objektglaube und Kritik in ihrer Verbindung die ständige, wenn auch nie vollendete Annäherung an „die absolute Wirklichkeit" herbeiführen, sind die Erkenntnisse selbst jenem Absoluten irgendwie nahe und haben daher strahlwertig an seinem Wert teil. Wenn nach dem bekannten Bilde Platons der Mensch einem Höhlenbewohner gleicht, der, dem Höhleneingang den Rücken kehrend, an der beleuchteten Hinterwand der Höhle die Schatten der Wirklichkeit an sich vorüberziehen sieht, so sind doch selbst diese Schatten letzte Reflexe des wahrhaft Seienden; ihnen kommt ein, wenn auch noch so schwacher, Abglanz der schlechthinnigen Bedeutsamkeit zu, die dem Seienden innewohnt. Dies gilt allgemein vom Gehalt jeglicher

Digitized by Google

Erkenntnis. In den Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken geistbegabter Wesen ist die letzte Realität zwar wahrlich nicht erreicht — aber doch irgendwie symbolisiert und deshalb auch ihrem Werte nach repräsentiert. Gewiß wird in jedem solchen Erkenntnisgehalt, wie schon betont, das wesenhaft Seiende vereinseitigt und vereinfacht; aber gerade in dieser Vereinfachung tritt nun die eine Seite von ihm gesondert hervor und läßt ihren Strahlwert auf den Erkenntnisgehalt überspringen. Die Anschauung: „Da steht ein Baum" packt individuelle Gestalt persönlichen Lebens an und wird ihrerseits — durch diese Beziehung zu wahrem selbstwertigem Sein — objektiv bedeutsam, bekommt einen Strahlwert von dem Baum her. Die Erinnerung: „So sah meine Mutter aus" ist nicht nur meine Innerung und von mir aus strahlwertig, sondern ist die Projektion, die ein Nicht-Ich und seine Selbstwertigkeit in mein Inneres hineinwirft. Der Gedanke „Alle Menschen sind sterblich" ist die Form, in der das Denken versucht, der Menschheitspersönlichkeit ein Geheimnis zu entreißen, oder wenigstens einen Zipfel des Geheimnisses zu lüften. Nicht nur ich als Denkender stecke in dem Gedanken, sondern „Menschheit" steckt darin und macht ihn objektiv werthaltig. So ist jedes Hinstreben des Erkennens zum Objekt zugleich ein Hernehmen des Wertes vom Objekt.

Zusammenfassend können wir also sagen: Der Wert der Wahrheit ist kein primärer, unableitbarer. Vielmehr hat er zur Voraussetzung die Selbstwerte der erkennenden Subjekte und die Selbstwerte der zu erkennenden Objekte. Aber er ist keinem dieser beiden eindeutig als Strahlwert zugeordnet (er ist weder bloßer Erlebniswert, noch reiner Wirklichkeitswert). Sondern er entsteht als das Durchdringungsphänomen der Wertausstrahlungen von beiden Seiten und bildet so eine neue einheitliche Strahlwertsphäre, die zugleich subjektiv und objektiv bedingt ist, aber ihren Ort weder in den Subjekten, noch in den Objekten hat.

II. Ideen und Intuitionen.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Wahrheitswert in verschiedenen Arten und Stufen vorhanden sein kann, daß es daher geistige Werte in der Mehrzahl gibt.

Digitized by Google

Die eine Abstufung wird gebildet durch das Verhältnis von Dogma zu Kritik in der Struktur der Erkenntnis. Je weniger das Dogma durch Kritik geläutert ist, um so mehr ist der Erkenntnisinhalt noch durchsetzt von Ich-Bedingtheiten, um so ferner bleibt er dem Objekt, um so geringer ist seine Fähigkeit, an dessen Wert teilzunehmen. Darum hat irgend eine Vorstellung eines kleinen Kindes geringeren Wahrheitswert als die des Erwachsenen; darum ist dem Weltbild des naiven Personalismus ein geringerer Wahrheitswert eigen als dem des kritischen Personalismus.

Stellt man sich nun aber auf den Standpunkt des kritischen Personalismus, den wir als die letzte bis jetzt erreichte Etappe auf jenem ewigen Weg zum Objekt hin ansehen, auch dann ist noch den verschiedenen Erkenntnis-Inhalten und -Formen verschiedenartiger Wahrheitswert zuzuschreiben. Die letzte Form, in der wir Objekte zu denken vermögen, ist die der Person. In der Person aber gibt es eine Vielfältigkeit von Elementen, Seiten und Phasen, die zu der Ganzheit in verschiedenem Verhältnis der Mittelbarkeit und der Wesentlichkeit stehen und dadurch verschiedenen Strahlwertrang haben. Nun muß jede Erkenntnis notwendig isolierend und auslesend vorgehen; somit kann der Strahlwertrang jenes Moments, das sie als Ausschnitt wählt — und infolgedessen auch der Wahrheitswert — verschiedene Höhe haben.

Machen wir diesen Gedanken erst an einem Beispiel klar, ehe wir ihn in seiner grundsätzlichen Bedeutung weiter verfolgen.

Ich suche eine Pflanze zu erkennen. — Bezieht sich meine Erkenntnis darauf, daß diese Pflanze gewissen Tieren als Nahrung dienen kann, dann ist das gewiß eine Wahrheit; aber es ist nicht eigentlich eine Wahrheit dieser Pflanze als personalen Wesens, sondern eine Wahrheit des fressenden Tieres, durch dessen Existenz und Funktion die Pflanze lediglich Sachwert hat. Der Wahrheitswert dieser Erkenntnis ist also erst die sekundäre Ausstrahlung eines Sachwertes. — Nun betrachte ich die Pflanze physikalisch-chemisch und stoße auch hier auf gewisse Wahrheiten bezüglich des Chemismus ihres Stoffwechsels. Die chemischen Gesetze gehören dem Kosmos an; sie haben — so hatten wir früher gesehen — kosmischen Ausdruckswert, sind Selbsterhaltungsstrahlen der Allperson. Von diesem Wert empfängt nunmehr die Erkenntnis der Pflanze ihren Wahrheitswert; es ist eine Wahrheit des Kosmos, aber wiederum nicht die spezifische Wahrheit dieser Pflanze, die in der Erkenntnis enthalten ist. — Jetzt suche ich die biologischen und morphologischen Eigenschaften zu erkennen, durch welche diese Pflanze gemeinsam mit allen anderen Artexemplaren das Funktionsgesetz eben dieser Art repräsentiert. Damit komme ich der spezifischen Wahrheit der Pflanze schon näher, wenn

Digitized by Google

ich sie auch nur in ihrer artmäßigen Beschaffenheit erkenne, jener Beschaffenheit, durch die sie am Selbstwert der überindividuellen Artpersönlichkeit teilnimmt. — Am nächsten aber komme ich ihr, wenn ich ihre pflanzliche Individualität in Erkenntnis umzusetzen suche, wenn ich durch Anschauung, Einfühlung, Verstehen und Deuten mich an ihr Sosein und Sowerden, an die Besonderheit ihrer Gestaltung und ihrer Entfaltung, an das Eingehen aller anderen oben besprochenen Bedingungen in die Einzigartigkeit ihrer selbsttätigen Ganzheit heranzutasten suche. Diese Erkenntnis gäbe die volle Wahrheit von dieser Pflanze — wenn sie möglich wäre. Aber sie ist unmöglich, denn die Erkenntnis würde ja zugleich die Erkenntnis der ganzen Welt *in* ihrer Unendlichkeit bedeuten, von dieser Pflanze als Mittelpunkt aus gesehen. Macht ja doch erst das Ineinander aller Weltbedingungen mit der inneren Entelechie der Pflanzen ihr Wesen aus.

So muß auch diejenige Erkenntnis, die der Wahrheit der Pflanze relativ am nächsten kommt, sich mit einem Ausschnitt, mit einer Vereinfachung und Isolierung begnügen, nur daß nunmehr diese Isolierung auf anderes geht, als vorher. Wird bei der kosmischen oder generell-biologischen Betrachtung abgesehen von den individuellen Besonderheiten dieser Pflanze, so muß nun abgesehen werden von den generellen Bezügen, von ihrer Beschaffenheit als bloßen Exemplars der Art und bloßen Knotenpunktes von Naturgesetzen — um ihr personales Individualdasein um so schärfer auf gewisse Grundlinien zu bringen. Alle Erkenntnis ist somit Abstraktion, d. h. Wegdenkung von vielem, um desto schärfer hinzudenken auf eines; aber diese Abstraktion ist ebenso in der Richtung auf Individualisierung wie in der Richtung auf Generalisierung möglich.

Damit gewinnen wir zwei Typen des Wahrheitswertes: den Wahrheitswert der Intuition und den Wahrheitswert der Idee.

Der uralte Widerstreit von Anschauung und Denken, der zum erstenmal durch Kant zur Synthese gebracht wurde, erhält hier eine neue Synthesis, aber gänzlich anderer Art. Sie beruht auf einer metaphysischen Voraussetzung, daß sowohl das Allgemeine wie das Besondere zum Wesen des Absoluten gehöre. Diese Zugehörigkeit aber ist keine gleichartige; vielmehr steht das Besondere in größerer Wesensnähe zum absoluten Sein als das Allgemeine; und deshalb ist auch der Wahrheitswert der Intuition, die ein singuläres Sein zu erfassen strebt, von größerer Unmittelbarkeit als der Wahrheitswert der Idee, die auf das Gleiche, Gattungs- und Gesetzmäßige gerichtet ist (vgl. S. 137/8).

Digitized by Google

Jede Person ist in ihrer personalen Selbstheit etwas Konkret-Einzigartiges, das der Auflösung in Gesetzmäßigkeit und der Ableitung aus allgemeinen Bedingungen widerstrebt (vgl. S. 68). Indem aber jede Person eine Besonderheit darstellt, teilt sie auch ihren Bestandteilen oder ihren Verbindungen mit anderen Personen Besonderheit mit. Und so besteht die ganze Welt, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, aus Besonderheit, Individualität, Irrationalität; und es bedarf einer bestimmten Erkenntnisweise, um dieser Weltseite nahezukommen. Diese Erkenntnisweise ist die Intuition. Sie bejaht konkrete Existenz, welche immer individuell ist: „Hier ist ein Etwas; ich glaube an es; ich behaupte sein Dasein, das zugleich sein Sosein ist." Intuition ist der primitivste Erkenntnisansatz, der erste schüchterne Versuch aus der Konvergenz heraus, Dogmatik ohne jede Kritik, wahlloses Jasagen zu allem, was als Sinneseindruck uns trifft und nun herausgestellt wird aus dem Erlebnis und hineingestellt wird in die geglaubte Welt. Intuition ist aber auch der höchste und letzte uns zugängliche Abschluß des Erkenntnisprozesses, die Rückkehr des durch alle Abenteuer des Denkens und der Idee gehetzten Geistes zur unmittelbaren Position des Seins, die Überwindung der Abstraktion durch Konkretion, der begrifflichen Notwendigkeit durch überbegriffliche Wirklichkeit. Aber nicht umsonst ist die Erkenntnis von naiver Intuition durch die Idee hindurchgegangen zu sublimierter Intuition: nicht mehr in unvereinbarem Gegensatz zu dem Allgemeinen und Ideemäßigen steht jetzt die Anschauung, sondern sie nimmt die Wahrheit der Idee in sich auf, freilich um sie zu unterbauen und zu überwölben; sie strebt danach, intellektuelle Anschauung zu werden.

Man kennt diesen dialektischen Dreischritt der Erkenntnisbewegung; er ist in drei großen Weltanschauungstypen zur Auswirkung gekommen, die wir im ersten Bande des Gesamtwerks ausführlich behandelt haben. Die naive Intuition des „Besonderen" führt zum „naiven Personalismus"; die einseitige Betonung des „Allgemeinen" zum Impersonalismus; die intellektuelle Anschauung, die das Allgemeine als Sekundäres aus dem Primat des Besonderen ableitet, zum kritischen Personalismus. Für die uns angehende Frage des Wahrheitswertes der Erkenntnis ist entscheidend, daß

Digitized by Google

die Intuition in zwei sehr verschiedenwertigen Formen auftritt und daß die Idee zwischen ihnen eine Mittelstellung einnimmt. Der abstrakte Idealismus hat recht, wenn er sagt, daß die Idee den gemeinen Sinnenschein überwindet; er hat unrecht, wenn er die Abstraktion der Idee selber zur letzten und höchsten Konkretion machen will, wenn er die Irrationalität leugnet, aus der auch erst das Rationale sein Recht herleitet.

Diese gesamten Wertverhältnisse sind am besten von der Stellung der Idee aus zu behandeln. Idee ist das Objektive, auf welches das Denken des Allgemeinen hinzielt. In welchem Sinne kann Allgemeines objektiv sein?

Das Allgemeine wird in doppelter Form gedacht: als Allgemeinheit des Begriffs und als Allgemeinheit des Urteils. Beide Allgemeinheiten werden objektiviert zu Ideen: der Begriff zur Gattungsidee, das Urteil zur Gesetzesidee. In unserer letzten Frage sind also zwei Unterfragen enthalten: In welchem Sinne hat Gattung Objektivität? und: In welchem Sinne hat Gesetzmäßigkeit Objektivität? (Dagegen scheiden wir hier eine weitere Bedeutung, die oft dem Terminus „Idee" beigelegt wird, noch aus, nämlich die der objektiven Forderung oder des Ideals. Hiervon wird erst an späterer Stelle die Rede sein können[1]).

Die Objektivation des Begriffs zur Gattungsidee beherrscht das antike und mittelalterliche Denken: Platonismus und Universalienstreit sind die bekanntesten Beispiele hierfür. Spinoza leitet bereits zu der anderen, modernen Form über. Objektivation der Urteilsrelation zur Gesetzesidee beherrscht das Denken der Neuzeit: das Bestreben, alle Erkenntnis als Feststellung von funktionalen Gesetzen zu fassen, hat, von der anorganischen Naturwissenschaft ausgehend, allmählich die anderen Naturwissenschaften, sodann die Forschungen vom Bewußtsein, von der Kultur, von der Gesellschaft, von der Geschichte ergriffen und schließlich zu dem Glauben geführt, daß das Einfangen alles einzelnen und besonderen Seins und Geschehens in eine umfassende Gesetzesformel die höchste dem Erkennen erreichbare Objektivität, die stärkste Annäherung an das Absolute sei. Kant, Hegel und die folgende

[1]) Im Abschnitt III dieses Kapitels.

Digitized by Google

Logik haben dann gezeigt, daß von logischem Standpunkt aus beide Arten der Allgemeinheit untrennbar zusammengehören. Begriffe sind hiernach nichts anderes als Urteilsmöglichkeiten; und entsprechend sind Gattungen nichts anderes als Möglichkeitsbereiche von Gesetzen. So ist im abstrakten Idealismus unserer Tage der platonische Gattungsidealismus und der funktionale Gesetzesidealismus zur Einheit geworden. Wir werden ebenso — nun freilich nicht von der Logik her, sondern von der Metaphysik her veranlaßt — die Frage der Objektivität des Allgemeinen als eine Einheit behandeln.

Mit dem Ausdruck „Abstrakter Idealismus" haben wir schon früher (S. 63f.) alle Standpunkte bezeichnet, denen „Idee" die höchste Stufe erreichbarer Objektivität bedeutet. Die Stellung abstrakt idealistischer Richtungen zur Bewertung der Idee ist — unbeschadet großer Verschiedenheiten im einzelnen — doch in Hauptlinien gemeinsam. Zwei Wertthesen können formuliert werden: Das Allgemeine hat höheren Wahrheitswert als das Einzelne. Und (gleichsam als die letzte Auswirkung dieses Satzes): Die allgemeinsten Ideen sind die absoluten Wertträger; ihnen kommt Selbstwert zu. Wir begegnen diesem Gedanken unter den verschiedensten Verhüllungen. Plato ist geneigt, das Einzelne, Besondere und Wechselnde geradezu als μὴ ὄν, wesenlos anzusehen, da alle Wesenhaftigkeit und Werthaltigkeit in den Ideen konzentriert wird; auch der Mensch hat Wert, nur sofern er über Besonderheit und Wechsel hinaus der Teilhabe an den Ideen fähig ist; die höchste aller Ideen aber wird mit dem Guten, also dem höchsten Wert identifiziert. Neuplatonismus und Früh-Scholastik kannten eine ganze Stufenleiter von Realitäten, die von den tiefsten, verächtlichsten Formen der individualisierten Einzeldinge durch die Stufen der immer allgemeiner werdenden Potenzen bis hin zur Gottheit führen, die zugleich das allerrealste, das vollkommenste und allgemeinste Wesen ist. Für Spinoza ist omnis determinatio = negatio; erst dann, wenn das Individuelle und Begrenzte sub specie aeterni et universi betrachtet wird, gewinnt es positiven Wert. Gott aber ist ihm der Inbegriff der universellen Weltgesetzlichkeit, welche geradezu mathematische Allgemeinheit — und darum höchste Abstraktheit — besitzt. Für den modernen Naturwissenschaftler werden die Naturgesetze

Digitized by Google

leicht zu Gegenständen einer fast kultischen Wertung, und ihr Wahrheitswert gilt um so höher, je allgemeiner sie sind; die theoretische Physik wird als Vorbild objektiver Wahrheitsfindung angesehen, weil ihre Gesetzmäßigkeiten die universellste Fassung haben — wogegen man geneigt ist, eine Wissenschaft um so geringer einzuschätzen, je mehr bei ihr die Besonderungen hervortreten. Und die Geschichte, die ausdrücklich auf das Einmalige geht, möchte man am liebsten aus dem Bereich wissenschaftlicher Objektivität ausschalten.

Der kritische Personalismus muß die Wertthesen des abstrakten Idealismus ablehnen[1]). Der vorher ausgesprochene Satz, daß jedes Seiende in seiner Unmittelbarkeit etwas Personales, d. h. Besonderes sei, führt zunächst zu der negativen Folgerung, daß dem Allgemeinen unmittelbares Sein nicht zukommen könne. Der Glaubenssatz: „Das Seiende in der Welt sind Personen" ist mit dem Glaubenssatz: „Das Seiende in der Welt sind Ideen" nicht vereinbar. Ganz gleich, ob es sich um platonisch-mittelalterliche Universalien, oder um neuzeitliche Funktionsgesetzlichkeiten handeln mag — sie können nichts Letztes, Höchstes, Absolutes sein.

Kommt ihnen demnach überhaupt keine Objektivität zu? Bedeutet die Ablehnung des Begriffsrealismus das Bekenntnis zum Nominalismus: daß das Allgemeine nur eine bequeme Zusammenfassung für übereinstimmende Einzeltatsachen, ein subjektiver Behelf für die geistige Arbeit sei? Muß man der damit verwandten Lehre des modernen Positivismus und Pragmatismus zustimmen, daß die Aufstellung von Naturgesetzen nichts anderes als ein besonders günstiges Mittel der Denkökonomie, gleichsam ein Stück Taylorismus des Geistes bedeute? Ist Platon nur durch Mach zu widerlegen? Oder in die Sprache unserer Wertlehre übersetzt: Hat das Allgemeine, die Idee nur Sachwert, nämlich Nutzfunktion im Dienste der denkenden Subjekte?

Von solchen Bestrebungen, das Allgemeine ganz ins Subjektive hinein zu verflüchtigen, ist der kritische Personalismus nicht weniger weit entfernt, als von dem zuerst besprochenen abstrakten Idealismus, der das Allgemeine verabsolutieren will. Wohl kommt den Ideen Objektivität zu, aber nicht unmittelbare, wie sie den

[1]) Vgl. auch S. 62—65.

Digitized by Google

Personen als Besonderheiten eignet, sondern mittelbare, die aus den Personen erst entfließt. Und im Wertgebiet heißt es, wie nun schon so oft: nicht Selbstwert kommt den Ideen zu, aber auch nicht bloßer Nutzwert, sondern Strahlwert, der nun genauer umschrieben werden soll.

Besonderheit kommt allem Sein zunächst zu, sofern es in seiner Vereinzelung aufgefaßt wird. Sobald die Vereinzelung überschritten und das individuelle Dasein in seinen Beziehungen zur Welt begriffen wird, setzt subjektiv die Funktion des Vergleichens, objektiv die gemeinsame Zugehörigkeit zu übergeordneten Seinseinheiten ein. Der bloße Subjektsakt des Vergleichens könnte niemals „Ideen" liefern, wenn ihm nicht von den Objekten her etwas entgegenkäme, was vergleichbar, verallgemeinerungsfähig ist. An den Objekten aber gibt es Vergleichbarkeit und Verallgemeinerungsfähigkeit, weil sie ruhen in übergreifenden personalen Seinsgebilden, die ihnen die gemeinsame Note ihres Wesens in übereinstimmender Form mitteilen. Jede Idee ist letzten Endes die Idee einer Person[1]), d. h. die von einem personalen Wesen auf alles ihm Unterstehende gleichmäßig überströmende Qualität seines Daseins. Jedes Gesetz ist letzten Endes das Gesetz einer Person[1]), d. h. die auf alle in ihr ablaufenden Geschehnisse angewandte Regel ihrer Selbsterhaltung. Das gilt von jeglicher Person auf allen Stufen der Hierarchie: für den Gesamtbereich ihres Seins und Wirkens schafft die Person Übereinstimmung, erzeugt sie Gesetzmäßigkeit, kurz: produziert sie Allgemeines als Strahlwert ihrer Besonderheit.

Welches ist also der tiefere Sinn des platonischen Satzes, daß die Idee der Menschheit wahrer sei als der einzelne Mensch in der Vergänglichkeit und Zufälligkeit seiner Individualität? Der Sinn ist: daß „Menschheit" mehr ist als die Summe der Menschen, aber auch mehr als der abstrakte Begriff des allen Menschen Gemeinsamen; sie ist ein wirkliches konkretes Sein, eine personale Einheit, die da lebt in uns allen, die ihre überindividuelle Individualität ausbreitet über alle Einzelmenschen, und die Konstanz ihrer Selbsterhaltung ausdehnt über alle Geschlechter der Menschen. Durch diese einheitliche Lebensfunktion der Menschheitsperson

[1]) genitivus subjectivus.

Digitized by Google

gibt es für uns Mensch-Individuen allgemeine menschliche Eigenschaften und Anlagen, gibt es Menschenrechte, Menschenpflichten und menschheitliche Forderungen; aus der Idee der Menschheit lösen sich dann die menschheitlichen Teilideen des Rechtes, der Sitte, der Freiheit, der Kunst, der Kultur, der Nationalität und andere ab. Was wir also denkend isolieren als Ideen der Menschheit, sind Seiten der realen Menschheitsperson; und darum liegt ihre (der Ideen) ursprüngliche Objektivität in der Besonderheit dieser Menschheitsperson, deren Sosein ein durchaus singuläres ist; erst sekundär und mittelbar in der Allgemeinheit, die sie für alle Glieder der Menschheit besitzt. Aus dem abstrakten Begriffsidealismus ist ein konkreter Idealismus geworden.

Ist aber die Idee im Grunde die Besonderheit einer Überperson, die sich in Allgemeinheit für die Unterpersonen umsetzt, dann gibt es soviel Grundideen, als es Personen gibt. Die logische Zurückführung aller Ideen auf eine höchste und allgemeinste ist dann ebenso unmöglich wie die restlose logische Reduktion aller Personen auf die Allperson. Denn jede Person ist, abgesehen von ihrer Teilhabe an den übergeordneten, noch sie selber als Besonderheit, und so wird sie zu einer besonderen, irreduzibeln Idee für ihre Teilhaber. Die Hierarchie der Grundideen, von der schon Plato spricht und die Hegel in anderer Weise vertritt, existiert wirklich, aber nicht als die rationale Hierarchie von Begriffen, die vom allgemeinsten zum speziellsten durch dichotomische Spaltung oder durch dialektischen Dreischritt sich logisch entwickeln lassen, sondern als irrationale Hierarchie von, Allgemeinheit schaffenden, Besonderheiten verschiedener Höhenordnung.

Daß das Gleiche für den funktionalen Begriff der Gesetzmäßigkeit gilt, ist selbstverständlich. Die zu suchende Objektivität der Gesetze liegt nicht in einem, alle anderen unter sich begreifenden und überflüssig machenden, einheitlichen Weltgesetz, sondern in einer Hierarchie von Grundgesetzen, deren es so viele gibt wie Personen. Aus dem Funktionsgesetz der Menschheit läßt sich wohl das allgemein menschheitliche Prinzip der Nationalitätenbildung überhaupt ableiten (indem nationale Gliederung notwendig zum Leben und Bestehen der Menschheit gehört), nie aber die besonderen Funktionsgesetze der einzelnen Völker; eben-

Digitized by Google

sowenig kann aus der inneren allgemeinen Lebensbestimmtheit des deutschen Volkes je das Daseinsgesetz der Persönlichkeit Goethes abgeleitet werden[1]).

An der Spitze der Ideenhierarchie steht die Idee der Gottheit[2]). Sie ist die Art, wie die Allperson die Homogeneität und Konstanz ihres Wesens allem Existierenden mitteilt. Aus der Gottheitsidee entfließen daher alle Ideen, die nicht — wie die der Menschheit oder des Volkes — auf gewisse Bereiche begrenzt sind: also die mathematischen und philosophischen Grundideen, die Ideen von Raum und Zeit, Zahl und Maß, Kausalität und Zweck. Aus der Gottesidee entfließen auch alle Gesetze von universaler Geltung: das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung ebenso wie das Gesetz der Entwicklung, das Erhaltungsgesetz der Energie und das Erhaltungsgesetz des Stoffes, die mathematischen Regeln, nach denen sich die Himmelskörper und nach denen sich die Atome bewegen. Alle kosmische Gesetzmäßigkeit stammt aus göttlicher Selbsterhaltung. Sie stellt das Mit-sich-identisch-Bleiben des Alls in allem Wechsel und die gleichmäßige Allwirksamkeit des göttlichen Seins in allen seinen Teilen dar.

Wir haben mit dem bisher Gesagten die eine Grenze des Objektivitätswertes der Ideen festgestellt: sie haben eine weniger unmittelbare Objektivität als das Besondere, da sie dessen Projektion auf die Teile sind. Nun aber haben wir noch eine zweite Grenze zu ziehen: sie sind — auch als Projektion — nicht ein vollständiger Ausdruck der Person, sondern nur eine Teilprojektion: denn nur eine Seite der Individualität der Person vermag auf ihre Elemente in der Form des Allgemeinen auszustrahlen. Die Rationalisierung der Welt zu einem System von Ideen oder Gesetzen wird nun doppelt unmöglich.

Denn „Allgemeines" läßt sich aus einer Person nur deshalb und so weit ableiten, weil und insofern sie Konstanz in sich trägt — Konstanz nicht nur als empirisches Ergebnis, sondern

---

[1]) Über Ableitbarkeit und Unableitbarkeit von Gesetzen vgl. Bd. I, S. 388 ff.

[2]) Gerade hier muß nochmals daran erinnert werden, daß der Ausdruck „Idee" in der S. 234 betonten Einschränkung nur auf das Konstante, Allgemeine und Gleiche angewandt wird.

Digitized by Google

als innere Zielung. Ihr Sie-selbst-Bleiben im Wechsel drückt die Idee aus, aber nicht den Wechsel als solchen. Die in aller inneren Differenzierung der Teile gemeinsamen Grund-Qualitäten und -Formen der Gliederung drückt die Idee aus, aber nicht die Differenzierung selbst. Nur dann würde sich eine Person ganz in Idee umsetzen lassen, wenn sie (die Person) nichts als Selbsterhaltung wäre; da aber keine Person damit erschöpft ist, da in jeder zum mindesten der Möglichkeit nach Selbstentfaltung steckt, ist die Idee nur eine Teilprojektion. Die Ideen sind somit der geistige Ausdruck für jene Werte, die wir an anderer Stelle (s. Kap. X) als konservative Werte beschreiben werden. Darum ist der Kult der Ideen stets mit der absoluten Wertung des Bleibenden, Unveränderlichen, zeitlos Gültigen verbunden. Darum sind alle funktionalen Gesetze ausdrückliche oder verkappte Erhaltungsgesetze. Dies ist ohne weiteres klar bei den Gesetzen der Erhaltung der Energie und des Stoffes, beim Trägheitsgesetz, beim Vererbungsgesetz, bei jeder mathematischen Formel, die immer und überall auf alle Spezialfälle anwendbar ist, bei den physikalischen Konstanten, die die unveränderlichen Grundeigenschaften bestimmter Stoffe in festen Ziffern ausdrücken; es gilt aber auch bei scheinbaren „Veränderungs"-Gesetzen, wie z. B. dem Entwicklungsgesetz: denn „Gesetz", d. h. Allgemeingültigkeit ist daran nur die jedem persönlichen Dasein vergleichbar innewohnende Möglichkeit und Tendenz zur Selbstentfaltung, während der konkrete Ablauf jeglicher Entwicklung individuell und damit übergesetzlich ist.

Die Selbstentfaltung jeglicher Person stellt somit eine Besonderheit zweiter Ordnung dar, die sich auch der Projektion in Idee, d. h. der Umsetzung in Allgemeinheit für die Teile, widersetzt. Jeder Übergang personalen Lebens in eine neue Phase, jede schöpferische Tat ist — als diese bisher nicht dagewesene Wirklichkeit — etwas durch und durch Singuläres noch innerhalb der Dauerindividualität der Person, in der sie auftritt. Einmalig, unerhört, durch keine bisher gesetzte Allgemeinheit ausdrückbar, aus keiner geltenden Regel ableitbar, steht neue Lebensform und neuer Lebensinhalt einer Person da — eine durch und durch konkrete Wirklichkeit, für die das geistige Er-

Digitized by Google

fassungsorgan nicht mehr die Idee, sondern wiederum die Intuition sein muß.

Und nun verstehen wir, warum sich immer wieder dem Kult der Idee die Schilderhebung der Anschauung, der Bewertung des Bleibenden die des Werdens gegenüberstellen mußte. So sehr die Ideen- und Gesetzeslehren aller Zeiten versuchten, das wahrhaft Seiende mit dem Ewigen, Konstanten, in sich Gleichen zu identifizieren, so stark erhob sich dagegen immer wieder der Glaube, daß Werden und Wechsel, Mannigfaltigkeit und Besonderheit nicht nur Trug und Schleier der Maja, sondern selbst eine Seite des wahren Seins darstelle. Wohl war man im Recht, die Überlegenheit der Idee über jene naive Intuition zu verkünden, die am zufälligen, vereinzelten Sinnesscheine haftete und ihn für die einzige Objektivität hielt; denn durch die Idee wurde erst dieser Sinnesschein der Welt eingeordnet und höheren Einheiten untergeordnet. Aber andererseits wird nun die Idee und das Gesetz wieder überwölbt von einer höheren Intuition, die das einmalig Schöpferische, das Unvergleichliche und Irrationale, das in aller Wirklichkeit lebt, erkennt und anerkennt.

Der Ausdruck „Intuition" ist hier ebensowenig wie der Ausdruck „Idee" psychologisch gemeint; er soll nicht eine bestimmte Funktion oder einen gewissen Bewußtseinszustand des erkennenden Subjekts bezeichnen, sondern meint den konkreten, transsubjektiven Sinngehalt, zu dem die objektgerichtete Erkenntnis hinstrebt. Sie kann daher — psychologisch genommen — von den verschiedensten Verhaltungsweisen getragen sein: von dem sensoriellen Verhalten künstlerischer Schau, von dem emotionellen Verhalten liebender Einfühlung, von dem intellektuellen Verhalten verstehenden Erfassens.

In diesem Sinne ist Intuition also keineswegs bloße Hinnahme und Gestaltung des Sinnenscheins; sie meint vielmehr die dahinterliegende Wesensganzheit, diese aber in ihrem einmaligen Sosein und ihrer konkreten Gestaltetheit.

Sie meint diese Wesensganzheit; wo liegt aber die Gewähr, daß dieses Meinen Wahrheitswert habe? Wahrheitswert beruht ja (s. S. 226/7) auf dem Ineinander von Dogmenwert und Kritikwert; ist es aber nicht bloße — kritikfremde — Dogmatik, wenn der

Digitized by Google

Künstler in seiner Schau, der Mystiker bei seiner Einfühlung in Gott, der Praktiker bei seiner intuitiven Einfühlung in die Nebenmenschen personales Sein unmittelbar zu erfassen meint?

In der Tat steht die Intuition mit ihrer Inkommensurabilität jenseits derjenigen Kritik, die im Kommensurabeln stecken bleibt. Aus allgemeinen Voraussetzungen, denen das Besondere einzuordnen wäre, läßt sich der Sinngehalt der Intuitionen weder herleiten noch widerlegen. Aber es gibt eine andere Art kritischer Geistesfunktion, welche die objektive Bedeutung der Intuitionen gewährleistet. Es ist die Funktion des „Verstehens", deren selbständige Bedeutung gegenüber dem Erklären und Ableiten jetzt mehr und mehr gewürdigt wird und auch uns an anderer Stelle noch näher beschäftigen soll[1]).

Die Gegenstände intuitiver Schau oder Einfühlung erhalten also dann objektiven Wahrheitswert, wenn sie in ihrem individuellen Sinnzusammenhang verstanden und — über das schauende oder fühlende Subjekt hinaus — zum Verständnis gebracht werden können. Verstehen und Verständlich-Machen sind daher diejenigen intellektuellen Akte, kraft deren es Wahrheiten vom Konkret-Individuellen und ihre wissenschaftliche („idiographische") Erforschung gibt.

III. Die Ideale.

Wir fanden bisher: In dem geistigen Wert der Idee durchdringt sich die begrifflich-abstrakte Erkenntnis des Subjekts mit der Konstanz, Gleichmäßigkeit, Selbsterhaltung der zu erkennenden Objekte; in dem geistigen Wert der Intuition durchdringt sich die anschaulich-konkrete Erkenntnis des Subjekts mit der Besonderheit, Produktivität, Selbstentfaltung der Objekte. Wäre damit der Umkreis der geistigen Werte erschöpft, dann würde dies sowohl innerhalb des Subjekts wie innerhalb des Objekts eine letzte Spaltung bedeuten. Aber der Dualismus wird überwunden durch einen dritten Typus geistiger Werte: im „Ideal" ist Intuition und Idee, Konkretion und Allgemeinheit in einer höheren Einheit aufgehoben.

Dies ist zuerst vom Objekt her zu begründen.

[1]) Kap. XIV, Abschnitt II.

Digitized by Google

Die Selbstbestimmung jeglicher Person erschöpft sich nicht in dem realen Hiersein, Jetztsein und Sosein, das die Person in irgend einer Gegenwart zeigt; sie stellt vielmehr eine ideale unvollendbare Aufgabe dar, welche die Person sich selbst setzt. Darum haben wir früher (S. 83/84) die Begriffe „reale Person" und „ideelle Persönlichkeit", ebenso „realen" und „ideellen Selbstwert" trennen müssen; und wir haben das Kriterium für die Idealität der Person in ihrer Fähigkeit zu introzipieren gefunden, d. h. in dem Hinstreben zu einem Zustand, in welchem der eigene Selbstwert und die Werte der Welt zugleich bejaht sind.

Die Abhängigkeit des Idealbegriffs vom Introzeptionsbegriff zwingt uns, die Haupterörterung über die Ideale in den dritten Hauptteil zu verlegen; hier kann nur der axiologische Ort fixiert werden, an welchem die Ideale, als Synthesen von Intuition und Idee, lokalisiert sind.

Da jede Person das Zentrum ihrer Wertewelt ist, muß die Art, wie sie die objektiven Werte ihrem Selbstwert einzuschmelzen sucht, singulär sein. Somit hat jede Person ihr Ideal, das nicht einem allgemeinen Begriff untergeordnet, sondern nur intuitiv erfaßt werden kann. Aber diese Intuition muß zugleich in sich irgendwie Allgemeinheit haben, weil — gemessen an der idealen Aufgabe der Person — jegliche aktuelle Einzelheit nur vorläufig und oberflächenhaft erscheint. Es gibt ja kein reales Lebnis, keine begrenzte Gegenwart, in welcher die ideale Aufgabe erfüllt und abgeschlossen wäre.

Diese Allgemeinheit aber, die dem intuitiv gefaßten Ideal innewohnt, kann nun nicht in der uns schon bekannten Allgemeinheit der Idee bestehen, d. h. nicht darin, daß die Person ihr Sosein auf die Teile als gattungsmäßige Übereinstimmung oder als funktionale Gesetzmäßigkeit überstrahlt. Denn in dieser Allgemeinheit steckt nur der konservative Zug, zu wahren was sie ist und hat, nicht aber die ständige Selbstüberwindung. Die Allgemeinheit des Ideals bezieht sich nicht auf das, was niemals fehlt, sondern auf das, was nie ganz wirklich wird, es ist nicht die Allgemeinheit des Müssens, sondern des Sollens oder der Forderung. Was die Person sich selbst als ideale Aufgabe setzt, legt sie zugleich allem, was zu ihr gehört, als gemeinsame Teilhabe an dieser Auf-

Digitized by Google

gabe auf: „Hilf mit, daß der Weg in der Richtung auf jenes mein unsagbares, unerreichbares Ziel unablässig weiter verfolgt wird."

Nur in dieser begriffslosen Allgemeinheit hat das von einer Person ausgehende Ideal unbedingte Geltung. Die Menschheitsperson z. B. kann jedem Menschen nur dies ohne Einschränkung auferlegen, daß er von sich aus an der Selbstvollendung der Menschheitsperson mitwirke. Es wäre schon zu viel gesagt: daß der einzelne Mensch die „vollendet gedachte" Menschheit in sich verwirklichen solle. Denn hier wird bereits vorausgesetzt, daß man das Vollendungsziel denken, d. h. begrifflichen Bestimmungen unterordnen könne, und eben dies trifft nicht zu.

Erst dort beginnt die begriffliche Fassung von Idealen möglich zu werden, wo aus dem unbedingt fordernden Ideal einer Person sekundäre, bedingte abgeleitet werden: so, wenn man das begrifflose Humanitätsideal in die Ideale des Rechts, der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der Kunst usw. umsetzt, oder wenn sich das Ideal der deutschen Volkspersönlichkeit zu bestimmten nationalen Forderungen verdichtet. Diese Ideale sind den Ideen schon sehr viel näher gerückt; denn sie wollen das Aufgegebene aus dem Gegebenen herleiten. Sie fordern, daß die reale Person um den nächsten Schritt gefördert werde, können aber für diesen nur eine schon vorhandene Richtung weiterführen, das Gelegentliche verallgemeinern, das Unvollkommene vervollkommnen, das Schwächliche steigern, das Fehlerhafte bekämpfen. Sie sind ein Ausdruck dafür, daß jede Phase der Selbstentfaltung nur im Anschluß an den vorangegangenen Zustand der Selbsterhaltung möglich ist.

Exemplifizieren wir etwa auf das Verhältnis der Rechtsideale der Menschheit zu den Rechtsideen. Die Rechtsideen drücken die allgemeinen Grundzüge der Rechtsanschauung und Rechtsübung aus, die zum Dasein der Menschheit gehören, das reale Selbst ihrer Person mit ausmachen. Die Rechtsideale sind Ideale, sofern sie einen reinen und vollendeten, als solchen nie erreichbaren Rechtszustand fordern; daß sie dies Spezielle fordern dürfen, leitet sich aus dem allgemeinen, aber begrifflosen, unbedingt fordernden Menschheitsideal (s. oben) ab. Aber als Rechts-Ideale können

Digitized by Google

sie nur aus dem Faktum des Rechts durch Verabsolutierung, Läuterung, Weiterführung oder Bestreitung gegebener Rechtsideen begrifflich bestimmt werden. Ja schon die — allen einzelnen Rechtsidealen vorgeordnete — Voraussetzung, daß „Recht" überhaupt notwendig zum Ideal der Menschheit gehöre, krankt daran, daß man das Irrationale, Unsagbare und Unvorhersagbare der ideellen Selbstbestimmung jeder Person übersieht. Können wir wissen, ob nicht auf dem Wege der Menschheitsperson zu immer höherer, introzeptiver Gestaltung einmal das „Recht" als gesonderte, begrifflich faßbare Idealsphäre überhaupt schwindet und in anderen, noch nicht zu ahnenden Lebensformen und Zielsetzungen aufgegangen ist — die dann ihrerseits ebenso zu neuen Ideen und begrifflich fixierbaren Idealen führen?

Kurz: Alle Ideale, deren Gehalt begrifflich festgelegt ist, haben zu stark mit den Ideen jenen konservativen Zug gemeinsam, um dem produktiv-irrationalen Zug, der dem primären Ideal jeder Person eignet, gerecht zu werden. Sie gehen aus ihm hervor, ziehen aus ihm ihre Forderungskraft, um für bestimmte Phasen oder Teilgebiete der personalen Vervollkommnung zu gelten, müssen aber anderen spezialisierten Idealen weichen, wenn das schöpferische Ideal dem Introzeptionsstreben neue Wege weist.

Über die subjektive Seite der Ideale können wir hier nur weniges andeuten.

Sofern das Subjekt auf den Wegen der Konkretion und der Abstraktion dem objektiven Sein nahezukommen suchte, verhielt es sich erkennend; die Intuitionen und die Ideen waren Tatbestände der Erkenntnis. Anders ist das Verhalten zu den Idealen. Sie werden nicht lediglich schauend erfaßt und einfühlend verstanden wie die Intuitionen; sie werden nicht rein begrifflich gewonnen wie die Ideen — denn es handelt sich ja nicht um Gegebenheiten, die durch Schauen, Einfühlen, Verstehen, Erklären, begriffliches Einordnen erschöpft werden könnten. So wie die Ideale selbst in eine nie Gegenwart werdende Zukunft weisen, muß auch das ihnen zugewandte Verhalten primär ein zukunftgerichtetes sein, nämlich ein Willensakt. Es ist ein Jasagen zu den Forderungen, ein Anerkennen ihrer Geltung, ein sich Unter-

Digitized by Google

ordnen unter ihre Maßstäbe. Der Anerkenntnis überbaut sich dann erst sekundär die Erkenntnis, die dem personalen Grundideal intuitiv, den bedingten Teil- und Phasen-Idealen begrifflich nahezukommen sucht.

Aus diesem Verhalten des Subjekts zum Ideal ergibt sich schließlich eine sehr eigentümliche Komplikation für den Objektivitätscharakter der Ideale. Sofern sie als Erkenntnisse auftreten, sind sie (wie alle Erkenntnisse) objektiv, weil und sofern sie vom Subjekt unabhängig geworden sind. So kann ich, obwohl nicht Chinese, die Ideale erkennen, die sich aus der ideellen Selbstbestimmung der chinesischen Volkspersönlichkeit ergeben, oder ich kann gewisse Ideale konstruieren, die für ein Geschlecht von Übermenschen gelten würden — ohne daß ich sie für mich als bindend anerkennen würde.

Da aber die Ideale ihrem eigensten Wesen nach Anerkenntnisse sind, kommt ihnen noch eine zweite, zum Subjekt zentrierte Objektivität zu. Diese darf nicht gleichgesetzt werden mit bloßer Subjektivität. Nichts wäre verkehrter als zu meinen, die Ideale seien lediglich psychische Erlebnisse des Ich, von diesem zu seiner eigenen Anspornung aufgestellt. Sie sind objektiv, da sie als Forderungen ausgehen von Wertträgern, die nicht mit dem Subjekt identisch sind. Aber diese Objektivität ist eine solche der Geltung nur für diejenigen Subjekte, die jenen Wertträgern als untergeordnete Momente angehören. So werden hier die Ideale zu Normen.

Wir haben also — um es analog zu Kant auszudrücken — die praktische Objektivation von der theoretischen zu scheiden. Das Ich, welches Ideale anerkennt, glaubt zwar an ihre Objektivität, aber nicht, um diese möglichst weit aus sich heraus zu setzen (wie beim Erkennen), sondern im Gegenteil, um sie ganz in sich herein zu nehmen, um sich selbst durch diese Objektivität objektiver zu machen. Der Sinn der Anerkennung von Idealen ist ihre Introzeption, nicht die Setzung von gleichgültigen, unabhängigen Objekten da draußen. Indem ich als menschliches Individuum die Ideale des Volkes, der Menschheit, der Gottheit anerkenne, d. h. in Forderungen für mich umsetze, wird zwar einerseits die überwältigende Objektivität dieser Überpersonen aufs stärkste bejaht,

Digitized by Google

zugleich aber auch ihre Zugehörigkeit zu mir und meine Zugehörigkeit zu ihnen manifestiert und mein Subjekt durch die innere Einverleibung jener Werte unermeßlich erweitert.

Aber wir sind damit wieder an jene Grenze unserer Betrachtung gelangt, die erst im dritten Hauptteil überschritten werden soll. Zuvor sind indes noch andere Probleme zu klären.

Digitized by Google

Zehntes Kapitel.

Werte der Erhaltung und Entfaltung.

Der Gegensatz von Sein und Werden, Konstanz und Veränderung trat uns eben als Scheidungsprinzip innerhalb der geistigen Werte entgegen. Aber die axiologische Bedeutung des Gegensatzes ist viel umfassender. Es gibt kein Inhalts-Gebiet kosmischer, biologischer und kultureller Werte und kein Akt-Gebiet menschlichen Wertens, auf dem uns nicht dieser Gegensatz begegnete. Konservatismus und Fortschritt, Orthodoxie und Reform, klassische und romantische Richtung, rationale und historische Weltanschauung, Schöpfungslehre und Entwicklungsgeschichte — es ist stets die gleiche Wertungspolarität von Beharrung und Bewegung, von ewig konstantem Sein und ständig überwindendem Werden. Und zwar ist es wirklich eine Polarität im Werten, nicht etwa lediglich im Denken. Parmenides und Heraklit unterscheiden sich im Grunde nicht dadurch, daß der eine nur das Seiende, der andere nur das Werdende für denkmöglich bzw. denknotwendig hält, sondern dadurch, daß alle Bedeutung, aller Sinn der Welt in das eine oder andere Prinzip gelegt wird. Und ebenso ist aller Konservatismus in Politik, Religion und Kunst ein Glaube an die Ewigkeit der Werte, denen man dient, aller Reformismus, Evolutionismus und Revolutionismus ein Glaube an mögliche und erforderliche „Umwertung von Werten".

Es besteht keine Aussicht, diesen Gegensatz zu überwinden, so lange Beharrung hier, Veränderung dort um ihrer selbst willen als Werte angesehen werden. Aber diese Voraussetzung ist auch, hier wie dort, widersinnig. Konstantbleiben ist an sich sowenig werthaltig wie Anderswerden; beides zieht erst seinen Wert aus den Zielungen der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, die in wesenhaften Selbstwerten (d. h. Personen irgend welcher Stufe)

Digitized by Google

walten. Damit ist aber zugleich auch das Wertverhältnis des konservativen und progressiven Prinzips bestimmt. Da erst das Ineinander von Selbsterhaltung und Selbstentfaltung das einheitliche Leben jeglicher Person ausmacht, sind Konstanzwerte und Entwicklungswerte unbedingt aufeinander angewiesen. Auch hier ist die Person unitas multiplex: einseitige Selbsterhaltung würde Erstarrung, einseitige Selbstentfaltung würde Entwurzelung bedeuten. Nur wo sich die Selbstentfaltung erhebt über dem Fundament dauernder Personbestimmtheiten, und wo sich andererseits diese dauernden Bestimmtheiten elastisch einzufügen vermögen in die von der Entfaltung geforderten Wandlungen, da wird der Selbstwert der Persönlichkeit seiner Verwirklichung entgegengeführt; und durch ihn erhalten erst die Konstanz- und die Veränderungsmomente der Welt ihre korrelative Wertbetonung.

Diese Wechselbeziehung aber hat zugleich einen dialektischen Charakter. Es gibt kein Phänomen der Erhaltung, das nichts als Konstanz und Starrheit — kein Phänomen der Entfaltung, das nichts als Änderung, Überwindung wäre. In jedem einzelnen Akt wie in den ständigen Triebkräften personaler Selbstbestimmung ist die Dialektik von Erhaltung und Entfaltung wirksam; zur höchsten Synthesis führt sie dort, wo sich die Lebenstotalität als eine zugleich seiende und werdende bekundet, d. h. in der geschichthaften Existenz. Wir werden — von den elementaren Selbsterhaltungswerten beginnend und mit den eigentlich historischen Wertbestimmungen endend — dieser Dialektik nachzugehen suchen (Kap. X und XI).

Der Nachweis, daß Erhaltung und Entfaltung als zwei positive Triebkräfte das Werden der Personen beherrschen, gibt der personalistischen Philosophie einen entwicklungs-optimistischen Zug. Die Wert-Negativität spielt im Werden der Welt nicht eine der Wert-Positivität gleichgeordnete Rolle, sondern bildet in jener Dialektik nur ein Moment, das wieder in einer höheren positiven Instanz seine Aufhebung (im mehrdeutigen Sinne Hegels) erfährt[1]).

[1]) Da indessen die wesentliche Bedeutung des Optimismus nicht auf metaphysisch-weltanschaulichem, sondern auf lebensanschaulichem Gebiete zu suchen ist, so kann er im vorliegenden Kapitel nur als mitschwingender Unterton zur Geltung kommen.

Digitized by Google

Dem Problemkomplex Erhaltung/Entfaltung ist bereits in den beiden ersten Bänden ausführliche Behandlung gewidmet worden[1]). Zum Teil können die dortigen Darlegungen hier einfach vorausgesetzt werden, zum anderen Teil werden sie in veränderter — verallgemeinerter, aufs Axiologische zugespitzter — Form hier nochmals aufzunehmen sein. Als wichtig wird sich insbesondere die Scheidung zwischen echten Personen und personoiden Gebilden erweisen; sie führt dazu, bei Erhaltung, Entfaltung und Geschichthaftigkeit primäre und sekundäre Werte zu unterscheiden.

I. Erhaltungswerte.

Erhaltung an sich ist nicht werthaft, weder positiv noch negativ. Daß irgend etwas jetzt ebenso ist und später sein wird, wie es vorher war, hat nur dann Bedeutung, wenn jenes Etwas in sich wert ist zu existieren und weiter zu existieren. Der Erhaltungswert emaniert also erst aus dem Selbstwert des sich erhaltenden Substrats.

Am Wege liegt ein Stückchen Stein. Ist er wert, auch morgen gerade als dieser so geformte Stein weiter zu bestehen, nur weil er bisher in dieser Beschaffenheit bestand? Oder wird nicht der Wert seiner Erhaltung erst aus einer anderen Wertbedeutsamkeit abgeleitet: etwa aus dem Nutzwert, den der Stein gerade in dieser Form als Waffe oder Werkzeug für menschliche Zwecke hat — oder aus dem individuellen Ausdruckswert, indem er, als Kristall, eine echte, sich selbst gestaltende Ganzheit bildet — oder aus dem überindividuellen Ausdruckswert, indem sich in seinem Beharren die Konstanz der Weltgesetze und die Ewigkeit des Stoffes, somit die Selbsterhaltung der Allperson, offenbart?

Der Wert von vorhandener Erhaltung geht also letzten Endes stets auf ausgeübte Selbsterhaltung zurück.

1. Formen der Erhaltungswerte.

Der Form nach unterscheiden wir die Daseins-, Qualitäts- und Relations-Erhaltung.

[1]) Bd. I, Kap. XII, XIII; Bd. II, Kap. I.

Digitized by Google

a) Die Daseinserhaltung ist das absolute personale Minimum. „Das bloße Weiterbestehen als personales Ganzes ist ein Ziel, welches in keinem Augenblick aufhören darf wirklich zu sein, innerhalb dessen es noch keine Abstufungen, keine qualitativen Unterschiede gibt, das völlig vorhanden ist oder völlig fehlt[1])." Aber in dieser Qualitätslosigkeit ist die reine Daseinserhaltung auch das Armseligste, was es innerhalb der Person geben kann, weil sie ja noch gleichgültig ist gegen die besondere Wesenheit der Person. Bei ihr kann es noch gar nicht zu dem dialektischen Gegensatz von Erhaltung und Entfaltung kommen, weil noch jeder konkrete Inhalt fehlt.

Das Aufhören der Daseinserhaltung ist der Tod; ihre bewußte Negation der Selbstmord.

Wie kann es zum Selbstmord kommen?

Die Tendenz einer Person, ihr Dasein aufzuheben, kann nicht aus diesem Dasein als solchem, das inhaltslos ist, stammen, sondern nur aus ihrem So-Sein. Dort wo der reale und aktuelle Lebensinhalt einer Person demjenigen, was als ihre ideelle Selbstbestimmung vor ihr steht, absolut zuwiderläuft, scheint ihr eigener Sinn aufgehoben und damit auch ihr eigenes Vorhandensein sinnwidrig geworden zu sein.

Nun vermag aber das Bewußtsein, daß reales Geschick und ideelle Selbstbestimmung unverträglich seien, ja nie an die wirklich letzten Bestimmungsgründe persönlicher Wesenheit heranzureichen. Und darum ist der Selbstmord die frevelhafteste Überhebung der Person gegen sich selber. Der Mensch verabsolutiert seine aktuelle Gegenwart, und erniedrigt sich zugleich zu einem bloßen Erhaltungswesen. Denn weil ihm das Verbleiben in der gegebenen Lebenssituation unerträglich erscheint, glaubt er auf Leben überhaupt verzichten zu müssen. Er verleugnet durch die Tat, daß es noch andere Möglichkeiten der Überwindung innerhalb des Lebens geben könne, Möglichkeiten, von denen sein Bewußtsein nichts wissen kann und darf, weil ja gerade im Hinstreben zu noch nicht gegebenen Zielen, im Wirksamwerden noch unbekannter Anlagen das Wesen der Selbstentfaltung liegt. Und irgend welche, noch unausgeschöpften und unvorhersagbaren, Entfaltungsmöglichkeiten hat jede Person, auch die scheinbar fertige und selbst die alternde.

So ist der Mensch nirgends konservativer als dort, wo er seine Erhaltung absolut verneint.

Zugleich ist der Selbstmord als Willensakt absurd. Denn wenn wir früher von der schicksalbestimmenden Wahlhandlung sagten, daß sie „die ganze gewordene und werden sollende Persönlichkeit in die gegenwärtige Aktualität der Persönlichkeit hineinkonzentriert" (S. 141), so ist damit ausgesprochen, daß nicht nur die vorgängige Motivation, sondern auch die nachgängige Verantwortung mit zum Wesen des Willens gehört. Wo das

[1]) Menschl. Persönlichkeit, S. 22.

Digitized by Google

Ich „will", bejaht es seine Einheit in der Zeit, indem es bereit ist, für die akute Tat des Augenblicks auch mit seinem folgenden Leben einzutreten. Nur darum hat der Mensch überhaupt das Recht, sein Gesamtschicksal in den Moment einer Tat zu legen, weil dieser Augenblick eben mehr als Gegenwart ist, vielmehr Vergangenheit und Zukunft in sich trägt und so zum Symbol für die Lebenstotalität wird. Der Selbstmord allein lehnt jene Beziehung zur eigenen Zukunft ab, degradiert den Menschen zum bloßen Augenblickswesen. Der Selbstmörder hat schon durch sein verantwortungsloses Wollen die Persönlichkeit verloren, noch ehe er durch seine Tat das Dasein verliert.

Bezogen sich diese Betrachtungen auf die Stellung des Selbstmörders zu sich selber, so muß schließlich auch seine Beziehung zu anderen Wertsphären berücksichtigt werden.

Das Ziel der ideellen Selbstbestimmung ist möglichste Introzeption der Nicht-Ich-Werte. Die Vernichtung des eigenen Ich ist aber zugleich eine Verabsolutierung des eigenen Ich gegenüber jenen anderen Wertsphären, welche Ansprüche an das Ich haben. Das Individuum gehört gar nicht im ganzen Umfang sich selber und hat deshalb auch kein Recht, rein individuell über Sein oder Nichtsein zu entscheiden. Der Selbstmörder verleugnet nicht nur die in ihm selbst liegenden Entwicklungsmöglichkeiten, sondern die Hierarchie der Wertsphären, denen sein Dasein gliedhaft eingereiht ist. Die naive Volkswertung, daß der Selbstmörder sich gegen Gott versündige, aus dessen Händen er sein Leben habe, ist nur der elementar-symbolische Ausdruck für dies verpflichtende Eingeordnetsein jedes individuellen Daseins in überindividuelle Wertwesenheiten.

b) Die zweite Form der Erhaltung ist die Qualitäts-Erhaltung oder die Beharrung. „Was einmal inhaltliches Merkmal der Person geworden ist, wird von ihr mit der Tendenz zum Bleiben ausgestattet, um auch weiterhin ständig zur Bestimmung ihres Wesens beizutragen[1])." Diese Beharrung tritt nochmals in zwei Unterformen auf: dort, wo sie existenziell an die Person gebunden ist, als Mneme, dort, wo sie sich von dieser Gebundenheit befreit und existenziell selbständig wird, als Werk.

Mneme ist allgemein die Tendenz und Fähigkeit, einmal dagewesenes organisches Funktionieren festzuhalten und zu wiederholen, zu mechanisieren und zu ökonomisieren — gleichgültig, ob es sich um Bewußtseinserlebnisse handelt (Gedächtnis) oder um physische oder psychophysisch neutrale Funktionen (Gewöhnung, Übung) — gleichgültig auch, ob es sich um individuelle oder phyletische Beharrung (Vererbung) handelt. Wesentlich ist allein, daß nunmehr das Sosein der (Individual- oder Gattungs-) Person

[1]) Menschl. Persönlichkeit, S. 23.

Digitized by Google

eine qualitative Festlegung erfährt. Das Individuum verfügt über eine Reihe von Lebens-Inhalten und -Formen, die, in der Konvergenz mit der Welt erworben, nun nicht mehr von ihm loslösbar sind; alle diese Gesichtszüge und Körperformen, Erfahrungsinhalte und Denkgewöhnungen, Pietäts- und Vertrautheitsgefühle gewinnen Beharrungs-(konservativen)Wert, d. h. sind am Selbstwert strahlwertig beteiligt. Daß ebenso auch die überindividuellen Personen solche inhaltlich bestimmten Beharrungswerte enthalten, versteht sich von selbst, ist auch von uns bereits früher für die Stufen Familie, Volk, Menschheit, Allperson aufgewiesen worden.

Aber auch dort, wo die Person eine irgendwann vollzogene Leistung aus sich heraussetzt als Werk, behält doch diese selbständig gewordene Kulturschöpfung die Weltbeziehung zu ihrem Schöpfer, ist mitbestimmend für dessen weiteres Selbst und empfängt von diesem Selbst als Entgelt dauernden Beharrungswert zurück. Die Werke eines Goethe sind ein Stück seiner Persönlichkeit geworden und aus deren weiterer Entwicklung nicht fortzuwischen und fortzudenken; sie sind zugleich Bestandstücke der deutschen Volkspersönlichkeit und der Menschheitsperson geworden; ihre Beharrung gehört strahlwertig zum Sosein von Volkstum und Menschheit. — Sprache, Rechtsinstitutionen, Kultformen — sie alle haben solche nationalen und humanen Beharrungswerte.

Die Abhängigkeit der Beharrungswerte von personalen Selbstwerten kann aber nun leicht eine Verschleierung erfahren. Beharrende Gebilde der Mneme und der Kultur neigen dazu, starr zu werden und sich gewissermaßen abzuschnüren; d. h. sie werden personoid; infolgedessen übersieht das wertende Subjekt jene Unselbständigkeit des Beharrungswertes und erhebt die Konservierung des personoiden Gebildes irrig zum Selbstwert. Dann entsteht jener falsche Konservatismus, der einen so und so gestalteten und fixierten Inhalt als solchen wert hält und unverändert festzuhalten sucht — unbekümmert darum, daß die personalen Selbstwerte, die jenem Inhalt Wertbetonung geben, nicht unbedingt und ewig seine Aufrechterhaltung rechtfertigen, sondern unter Umständen, um ihre eigenste Bedeutsamkeit zu wahren, über ihn hinausgehen müssen. Wir stoßen hier also zum ersten Male auf jene dialektische Spannung: die petrifizierende Tendenz der Beharrung muß irgendwann zu

Digitized by Google

dem Punkte führen, an welchem die Lebendigkeit personaler Selbstentfaltung durch das verhärtete Alte gefährdet wird. Dann verliert das Beharrende seinen Wertcharakter und muß anderem Platz machen, das seinerseits erhaltungswürdig wird.

c) Gegen die verknöchernde Inhaltsbeharrung gibt es nun aber noch eine andere Gegeninstanz innerhalb des Erhaltungsprinzips selber: es ist die Relations-Erhaltung oder Anpassung. Hier soll nicht mehr ein bestimmter Inhalt, sondern das Gesamtverhältnis der Person zur Umwelt aufrechterhalten werden. Nun wird organisches Leben und Kulturbetätigung beweglich: auf die unzähligen Wandlungen der äußeren Welt antwortet ein jeweilig anderes personales Verhalten, proteusartig wechselnd, an keine einzelne Qualität fixiert, aber doch durch das eine identische Ziel bestimmt, sich optimal auf die veränderte Umwelt einzustellen.

So wie die Anpassung eine eigentümlich schillernde Zwitterstellung zwischen Beharrung und Veränderung zeigt, so ist auch ihr axiologischer Charakter zwiespältig. Sie überwindet die Starrheit der Inhaltsbeharrung — aber auch ihre Treue[1]). Mit der eigentlichen Selbstentfaltung hat sie gemeinsam die Emanzipation vom fixierten Einzelinhalt; aber ihr Hinstreben zum Neuen ist nicht — wie bei der Selbstentfaltung — spontan und innerlich bedingt, sondern durchaus reaktiv, von den äußeren Bedingungen der Umwelt abhängig. Darum ist Anpassung, wo sie relativ rein auftritt, durch einen Mangel an Innerlichkeit gekennzeichnet — ebenso im Vergleich mit dem eigentlichen Konservatismus, der rückwärtsschauend dem treu bleibt, was sein vergangenes Dasein mit Inhalt erfüllt hatte — wie im Vergleich mit der echten Produktivität, die vorwärtsschauend sich nicht durch die Gegebenheiten der Welt bestimmen läßt, sondern ihrerseits der Welt ihr Gepräge aufdrückt[2]).

[1]) Menschl. Persönlichkeit, S. 25.

[2]) Die hier angedeutete Zwiespältigkeit des Anpassungswertes ist von mir anderwärts an dem speziellen Beispiel der Intelligenz ausgeführt worden, deren Wesen ja in der allgemeinen Anpassung des Denkens an neue Situationen besteht. Vgl. Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen, 4. Aufl., S. 5.

Digitized by Google

Dennoch müssen wir in den Anpassungswerten eine Überleitung von den Beharrungs- zu den Selbstentfaltungswerten erblicken. Die Anpassung überwindet ja nicht nur die Starrheit der Inhaltsbeharrung, sondern auch die ihr anhaftende personoide Abschnürung. Es handelt sich jetzt nicht mehr um dies oder das isolierte — psychische, organische, kulturelle — Teilgebilde, das „sich anpaßt", sondern um die personale Ganzheit selbst, die über die Verhaltungsweisen, Organe, kulturellen Mittel souverän verfügt, um die eine Aufgabe zu lösen: Erhaltung des Quotienten $\frac{\text{Person}}{\text{Welt}}$ auf einem Optimum. Wir nannten dies an anderer Stelle den „radialen", nicht-linearen Charakter der Anpassung[1]).

2. Schichtung der Erhaltungswerte.

Da die Erhaltungswerte nicht von absoluter zeitlicher Konstanz sind, sondern in dialektischer Beziehung zum Werden stehen, so haben wir das Recht, nach ihrem Ursprung zu fragen. Alles Alte und Selbstverständliche, Gewohnte und Geheiligte ist einmal neu gewesen, einmal geworden; aber in diesem Gewordensein sind, bezogen auf eine bestimmte Person, verschiedene Schichten aufzuweisen, d. h. es kann entweder in der gemeinten Person selbst oder in einer ihr übergeordneten Person wurzeln.

Es gilt hier also nicht nur das rein chronologische Prinzip: daß die Angeborenheit von Wesenszügen, die Traditionswucht von Kulturmomenten um so starrer sei, je älter diese Züge in der phyletischen Entwicklung sind; sondern es gilt zugleich das hierarchische Prinzip: je höher die Stufenordnung der übergreifenden Ganzheit, in welcher der Erhaltungswert wurzelt, um so reiner ist sein konservativer Charakter für die untergeordnete Person. Nehmen wir einen Einzelmenschen als das Bezugszentrum, so sind die aus der Menschheitsperson herstammenden Lebens- und Bereichswerte von stärkerer Beharrungsintensität als jene, die etwa aus der Volkspersönlichkeit, der Familieneinheit herstammen.

Wohl haben diese Konstanz-Charaktere in der übergeordneten Ganzheit ebenfalls einen Werdeprozeß durchgemacht und sie unter-

[1]) Menschl. Persönlichkeit, S. 25/26.

Digitized by Google

liegen diesem — kraft der Dialektik von Erhaltung und Entfaltung — noch weiterhin. Aber Tempo und Art dieser Änderungen sind von überindividuellen Ausmaßen; und in das untergeordnete Individuum kann sich nur ein so geringes Bruchstück dieser Bewegung projizieren (und ein um so geringeres, je höher die Stufenordnung der Überperson ist), daß das Konstante weitaus überwiegen muß. So bleibt das Leben des Einzelmenschen für die Entwicklungen der Menschheit zum größten Teil unterschwellig; um so deutlicher aber wird es das Konstant-Menschliche („das Ewig-Menschliche") in sich repräsentieren.

Am geringsten aber ist demnach die Erstarrung bei jenen Zügen, die überhaupt nicht aus einer übergeordneten Person stammen (nicht vererbt, angeboren, tradiert sind), sondern erst innerhalb des individuellen Lebens als neue Formen oder Inhalte erworben und dann durch Gedächtnis, Gewöhnung und Pietät dem dauernden Sosein der Person eingeschmolzen wurden.

II. Entwicklungswerte.

1. Eigentliche Entwicklungswerte.
(Werte der Selbstentfaltung.)

Der Entwicklungsgedanke hat im letzten Jahrhundert eine Beachtung erfahren, die sich oft genug zu einem wahren Kult gesteigert hat. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn es sich lediglich um theoretische Feststellung bestimmter Änderungsformen in biologischen und kulturellen Gebilden gehandelt hätte; vielmehr steckt die letzte Wurzel jener Entwicklungslehren im Axiologischen. Mag man ontogenetisch von der Entwicklung eines Organismus (Pflanze, Tier, Mensch), phylogenetisch von der der Arten und Rassen, historisch von der eines Genies, eines Volkes, der Menschheit, sozial-kulturell von der Entwicklung der Sprache, der Technik, der Gesellschaft, endlich metaphysisch von der Entwicklung des Universums sprechen — stets ist damit, ausgesprochener- oder verschwiegenermaßen, eine melioristische Wertung verbunden. Entwicklung erscheint als Wertsteigerung.

Um festzustellen, in welchem Sinne man hier mit Recht von Wert und Wertmehrung sprechen kann, ist eine eingehende phäno-

Digitized by Google

menologische Vorarbeit über Wesen und Arten der Entwicklung erforderlich. Diese Vorarbeit ist aber bereits im ersten Bande (S. 238 ff.) so ausführlich in Angriff genommen worden, daß wir sie an dieser Stelle voraussetzen und uns in der Hauptsache auf das axiologische Problem beschränken können. Zwei dort vorgenommene Unterscheidungen sind für die Gliederung der folgenden Betrachtung bestimmend: einmal die Gegenüberstellung von eigentlicher und uneigentlicher (d. h. personaler und personoider) Entwicklung[1]), sodann die Trennung einer qualitativen und einer quantitativen Seite (Entwicklungs-Phasen und -Stufen[2]).

Sowenig der konservative Strahlwert im Alten an sich liegt, sowenig der evolutive im Neuen an sich. Anders-Werden und Mehr-Werden ist als solches sowenig werthaltig wie das Gleichbleiben; nur weil und soweit das Anderswerden und Mehrwerden zur Verwirklichung selbstwertiger Personen gehört, nimmt es an deren Wert teil.

Wir hatten in der Selbsterhaltung das „personale Minimum" gefunden. Ihm überbaut sich das Selbstentfaltungsstreben, durch welches die Person ihr jeweiliges Sosein in ein Anders-Werden überführt und dadurch erst ihr tieferes Sosein, d. h. die in ihr angelegte Bestimmung zu verwirklichen tendiert. In Wachstum und Reifung, im Steigern des Wirkungsbereichs und im Durchlaufen zahlreicher auseinander hervorgehender Metamorphosen, im Überwinden der erstarrten und im Schaffen neuer Lebensformen und Bereichsgestalten, im allmählichen Vereindeutigen unbestimmter Anlagen zu Eigenschaften und Leistungsgebieten bekundet sich dieser Selbstentfaltungsdrang.

Axiologisch unterscheidet sich demnach die Selbstentfaltung von der Selbsterhaltung vor allem dadurch, daß sie nicht wie jene das Mindestmaß des Notwendigen, sondern das Höchstmaß des Möglichen ausdrückt. Die Existenz personaler Selbstwertigkeit ist ohne ständig wirksame Selbsterhaltung nicht denkbar, wohl aber ohne ständige aktuelle Selbstentfaltung. Darum haben die Erhaltungswerte einen so elementaren und allgemeinen Charakter,

[1]) Bd. I, S. 290.
[2]) Bd. I, S. 296 ff. und 291 ff.

Digitized by Google

wie er den Entfaltungswerten nicht zukommt. Diese können vielmehr fehlen oder vorhanden sein, auch in verschiedenen Graden und Phasen vorhanden sein; sie bilden ein differenzierendes Moment zwischen den Personen und innerhalb jeder einzelnen Person.

Wir können solche personalen Ganzheiten scheiden, bei denen die Entfaltungswerte ganz hinter den Konstanzwerten zurücktreten (etwa die anorganischen „Personen"), und solche, in denen die Selbsterhaltung den Untergrund für eine reiche und bunte Entfaltungstätigkeit bildet (die „Persönlichkeiten"). Wir können zwischen den extremen Ausprägungen dieser beiden Formen eine Stufenreihe ständig wachsender Entfaltungsbreite erkennen: so sind die niederen Organismen noch ganz überwiegend Selbsterhaltungswesen, während die höchsten, die Menschen, durch eine überaus starke Ausprägung von Entfaltungsphänomenen gekennzeichnet sind. Wir können endlich in der Lebensgeschichte einer bestimmten Person gleichfalls Schwankungen in der Proportion von Erhaltung/Entfaltung bemerken: mit Stadien vorwiegender Konstanz, ja der Stokkung wechseln solche stürmischer Wandlungen und Fortschritte.

So ist denn Entfaltung das personale Maximum; sie hat Seltenheits- und Auszeichnungswert. Selten schon — im Vergleich zur unendlichen Zahl starrer Gebilde — als Anlage und Tendenz zu Wachstum, Steigerung und Neuschöpfung; noch seltener als durchgeführte Wirklichkeit des Wachsens, Reifens und Schaffens — Blüte und Frucht personaler Lebendigkeit, während die Erhaltungstendenz ihre unscheinbare, aber unentbehrliche Wurzel ist.

a) Phasenwerte der Selbstentfaltung. — Wo immer ein personales Ganzes Selbstentfaltung betätigt, legt es sich zeitlich auseinander in eine Reihe von Phasen, deren keine der anderen gleicht oder sich nur graduell von ihr unterscheidet, vielmehr jede ihre inkommensurable Eigenart hat. Nur in der Gesamtheit dieser Phasen kommt das Wesen der Person als einer werdenden zum Ausdruck, und so ergießt sich auch der Selbstwert der Person in alle diese Phasen — nicht so, daß jede Phase etwa ein Bruchstück des Selbstwertes enthielte; sie schließt ihn vielmehr ganz, aber in einer besonderen Perspektive und Strahlungsweise in sich. Die frühen Phasen haben Entwicklungswert, weil in ihnen der Selbst-

Digitized by Google

wert in eigentümlicher Verhüllung und einfacher Linienführung, in knospenhafter Zartheit und vieldeutiger Zukunftsträchtigkeit zum Ausdruck kommt; die späteren Phasen, weil in ihnen das Selbst der Person in reicher Differenziertheit, die doch zur Einheit zusammengefaßt ist, vor uns steht, stärker vergangenheits-bedingt und gegenwarts-fertig und dennoch mit Spielraum zu neuen Möglichkeiten. Keine Phase ist ganz leer, keine ganz abgeschlossen, in jeder lebt zugleich Überwindung nach rückwärts, Erfüllung im Jetzt, Vorbereitung nach vorwärts. Eine jede ist an ihrer Stelle notwendig: nicht nur seinsnotwendig, damit die Person lebe, sondern wertnotwendig, damit die ganze Wesensbedeutung der Person zur Entfaltung komme. Jede läßt einen neuen Ton anklingen, aber erst die Melodie, die im Nacheinander und Zueinander der Töne besteht, trägt sie alle und verleiht dem Einzelton Sinn und Wirksamkeit.

Nach dieser Betrachtung scheint zunächst eine Abstufung der Entwicklungswerte verschiedener Lebensphasen überhaupt nicht möglich zu sein; denn jede Phase zieht ihren qualitativen Bedeutungsakzent unmittelbar aus dem Totalwert der Person. Andererseits liegt eine falsche Verabsolutierung besonders nahe, indem der unmittelbare Strahlwert der einzelnen Phase geradezu als Selbstwert angesprochen wird. Man bekämpft — mit Recht — die Meinung, als ob irgend eine Entwicklungsphase eines lebendigen Ganzen nur als Vorstufe irgend eines Endzustandes und als Mittel zu seiner Herbeiführung (also als Dienstwert) angesehen werden dürfe — und übersieht, daß zwar nicht ein Endzustand, wohl aber das lebendige Ganze in seiner Ganzheit das Wertzentrum ist, von dem die einzelne Phase ihr Licht erhält.

Gewiß ist es — um ein bekanntes Beispiel zu wählen — eine Entrechtung der Kindheit, wenn man ihren Wert nur in der Vorbereitung für die Erwachsenheit sieht und sie als bloße Vorschule für das Vollmenschentum behandelt; und es war das welthistorische Verdienst Rousseaus, einer solchen Versächlichuug gegenüber die besondere und unvergleichliche Werthaltigkeit der Kindheit dargetan zu haben. Aber diese Werthaltigkeit ist doch nicht Selbstwertigkeit: als ob „Kind-sein" schon ein letztes in sich geschlossenes und nur auf sich zurückbeziehbares Wertphänomen wäre — sondern sie ist Entwicklungs-Strahlwert: Kindsein ist eine besondere Aus-

Digitized by Google

strahlung des Personseins, und verkörpert dessen Selbstwert an seiner besonderen Stelle und in seiner spezifischen Weise. Gleiches gilt von jeder Lebensphase des Einzelmenschen, von der Jugend, der Erwachsenheit, auch dem Alter.

Es gilt ebenso von den Entwicklungsphasen überindividueller Personaleinheiten. Gewiß ist das prähistorische Menschentum nicht nur als Vorstufe wertvoll, weil sich nämlich aus ihm die Kulturmenschheit entwickeln konnte; und der Kulturmensch ist nicht, wie Nietzsche lehrt, nur als Brücke zum Übermenschen wertvoll: wohl aber ziehen alle diese Stufen ihren Wert aus dem großen einheitlichen Selbstwert der sich entfaltenden Menschheit.

Endlich ist für die geschichtliche Betrachtung der Völker das gleiche maßgebend: es gibt keine Entwicklungsepoche eines Volkes, deren Bedeutung darin aufginge, lediglich Vorbereitung für eine große entscheidende Phase des völkischen Lebens zu sein wie andererseits keine noch so große Zeit als rein in sich selbst ruhende Erfüllung und damit als Selbstwert aus der Stetigkeit jenes immer weiter sich entfaltenden Lebens herausgeschnitten werden kann.

b) Stufenwerte der Selbstentfaltung. — Wenn die qualitative Unvergleichlichkeit aufeinanderfolgender Phasen das Wesen der Entwicklung ausschöpfte, dann hätten wir kein Recht, von einem Wert-Fortschritt zu sprechen. Es muß, unbeschadet der Buntheit der Metamorphosen, doch in einer bestimmten Hinsicht ein linearer Aufstieg vorliegen, der diesem Wandlungsprozeß erst den Charakter der „Entwicklung" im axiologischen Sinne verleiht.

Welches ist nun das Kriterium des steigenden Wertes?

Es kann nicht liegen — das muß wieder vor allem betont werden — in irgend einer Einzel-Eigenschaft des sich entwickelnden Substrats. Das spezifische Kennzeichen von Entwicklung ist nicht Steigerung des Glücks, oder der Tugend, oder der Bewußtheit, oder der Kraft, weder beim Einzelindividuum noch in der Menschheit. All dies kann in der Entwicklung als Moment enthalten sein, macht aber nicht ihr Wesen aus; und alle optimistischen Entwicklungs- und Geschichtsphilosophien, die sich auf solchen isolierten Einzel-Wertsteigerungen aufbauen, müssen versagen. Sondern Entwicklung kann nur heißen, daß das Wesen der Person, unitas

Digitized by Google

multiplex zu sein, immer reiner in die Erscheinung tritt. Eine sich entfaltende Person setzt ständig neue Bestandteile an, nimmt neue Lebensinhalte auf, läßt sie nachwirken, mit anderen sich verknüpfen, setzt sie in produktive Neutat um, erweitert Umfang und Inventar ihres kulturellen und sozialen Bereichs. Aber diese fortwährend wachsende Vielfältigkeit von Inhalten, Wirkungsrichtungen und Kulturbeziehungen würde die Persönlichkeit schließlich zu einem Mosaik machen und auseinanderfallen lassen, wenn nicht mit immer steigender Intensität die Zusammenfassung zur Einheit, die Einbettung der wachsenden Fülle in die Ganzheit möglich wäre. Der dürftige Inhalt früher Entwicklungsphasen braucht nur locker verknüpft zu sein, damit die Einheit gewahrt bleibe; der Inhaltsreichtum späterer Epochen erfordert eine Kraft der Strukturbildung, eine Verflechtung und Gliederung, eine Überwindung zahlreicher Widersprüche und Vielspältigkeiten, die jener unendlich überlegen sein muß, damit die wesenhafte Einheitlichkeit über aller Multiplizität sich verwirklichen könne. So bedeutet Wachstum der Vieleinheitlichkeit zugleich Wachstum der Spontaneität, der Selbstbestimmung, der Selbständigkeit gegenüber der Welt. Mit diesem Zuge erhält die Entwicklung ihre Gerichtetheit, und jede Entwicklungsphase ihre Werthöhe, je nach dem Grade, in welchem Extensität und Intensität der Vieleinheit zugleich zur Ausprägung gelangt.

Wir verstehen nun auch, daß gewisse Phasen eine ausgezeichnete Stellung im Abfluß des Lebens einnehmen. Denn in dem bunten Wandelpanorama eines personalen Entfaltungsvorgangs wechseln Zeiten, die vornehmlich eine Zunahme der Vielheitlichkeit zeigen: bis zur Vielgeschäftigkeit, zur Vielwisserei, zur Zerrissenheit, zur Maß- und Formlosigkeit hin — mit solchen, in denen die Einheitstendenz zur Einseitigkeit übertrieben, fast zur Einfachheit zugespitzt wird — keine dieser Zeiten ist eindeutig in ihrem Entwicklungswert der anderen voran- oder nachzustellen. Aber wenn dann Zeiten kommen, in denen wieder der Einklang von beiden erreicht ist, in denen die inzwischen gesteigerte Mannigfaltigkeit von einer gleichfalls gesteigerten synthetischen Kraft erfaßt und nun die Fülle dem persönlichen Einheitsgrunde im tiefsten einverleibt und einvergeistet wird — da ist die Person ihrem eigenen

Digitized by Google

Wesensgrunde näher als sonst; und solche Momente können dann gleichwie Ruhepunkte in der Bahn der Selbstentfaltung gelten. Ruhepunkte freilich, in denen das Leben, solange es überhaupt pulsiert, nur vorübergehend verweilen kann, um dann durch neuen Wechsel zwischen überwiegender Vielfalt und überwiegender Einfalt zu erneuter Synthesis auf wiederum höhere Stufe der Extensität und Intensität hinzustreben. Es sind die Perioden der Akme im Einzelleben, die großen und klassischen Perioden in der Entwicklung der Völker. Sie können zu Zielpunkten der Wert-Orientierung werden — nicht absolut: denn auch sie sind keine Selbstwerte, sondern nur besondere Verdichtungen des Selbstwertes der Personaleinheit — wohl aber relativ im Vergleich zu den ihnen vorausgehenden und nachfolgenden Phasen, die nun mit Recht auch im Wertbereich den vorwiegenden Charakter der Vorbereitung oder des Nachklanges erhalten können. Keine geschichtliche Betrachtung kann auf solche Ruhepunkte des Denkens und Brennpunkte des Wertens verzichten; und es sind, wie wir zeigten, nicht nur subjektive Einschnitte, sondern objektive Knotenpunkte des Selbstentfaltungsprozesses, tiefere Offenbarungen der Wesentlichkeit des sich entfaltenden Selbstwertträgers.

Das Kriterium, das wir aller Quantifikation der Entwicklungswerte zugrunde legen: Wachstum der Vieleinheitlichkeit, ist ein durchaus formales im Gegensatz zu den Versuchen, einen Einzel-Inhalt zum Wertungsmaßstab der Entwicklung zu machen. Aber dies Formalprinzip hat nun noch eine zweifache Bedeutung: eine empirische und eine ideelle.

Empirisch bedeutet es jene gleichzeitige Steigerung der Differentation und Integration, wie sie an jedem sich entwickelnden Ganzen tatsächlich in der Erfahrung aufweisbar ist. Es sind Fakten, die mit wissenschaftlicher Exaktheit festzustellen sind: daß der Erwachsene dem Kinde, das Kulturvolk dem Naturvolk, eine höhere Tiergattung einer niederen zugleich an innerer Vielfältigkeit und kraftvoller Zusammenfassung des Vielen zur Einheit überlegen ist.

Sodann aber fordern wir die unitas multiplex in einem ganz anderen Sinne, als sie uns in der Beobachtung gegeben und auch je erreichbar ist: als Introzeption! Nicht beliebige Elemente zur tatsächlichen Einheit der persönlichen Existenz zu verbinden,

Digitized by Google

sondern die größtmögliche Vielheit der Weltwerte im eigenen Selbstwert zu einem Wertmikrokosmus zu vereinen, das ist das Postulat, in dem wir erst die wahre Verwirklichung der ideellen Persönlichkeit sehen. Daß eine Steigerung dieser unitas multiplex, der „Selbstwertfülle“ [1]) möglich sei, wird wohl ebenfalls durch empirische Tatsachen nahegelegt; aber unabhängig hiervon steht die Überzeugung, daß eine solche Steigerung möglich sein müsse, damit überhaupt das Leben und die Welt einen Sinn habe. Zugleich wird uns nun das Postulat der gesteigerten Selbstwertfülle zum ideellen Wertmaßstab aller Entwicklung. Diejenigen Phasen eines Entfaltungsprozesses — in Menschheit, Volk, Individuum — versehen wir mit dem positiven Vorzeichen des ideellen Entwicklungswertes, die der gesteigerten Selbstwertfülle näherzuführen geeignet sind — und umgekehrt. Daß die ideelle Entwicklung zu gesteigerter Selbstwertfülle, die wir fordern, letzten Endes zusammenfalle mit der empirischen Entwicklung zu gesteigerter Vieleinheitlichkeit überhaupt, die wir beobachten — das ist der optimistische Glaube, für den wir keine Beweise erbringen können, aber auch keiner Beweise bedürfen, da er in dem Wert-Apriori verankert ist.

c) Schichtung der Entwicklungswerte. — Der personalistische Optimismus kann nun aber natürlich nicht an der Grunderfahrung vorübergehen, daß der Zeitablauf eines personalen Lebensprozesses niemals nur Evolution und damit Steigerung der Wertfülle zeigt, sondern daß er rückläufige Erscheinungen der „Involution“ aufweist: das Altern, Verkümmern, Verknöchern — und schließlich das Sterben. Solange die Betrachtung auf die isolierten Lebenslinien einzelner Personalitäten (welcher Stufenordnung auch immer) beschränkt bleibt, stellt sich der optimistischen Anblicksweise eine pessimistische gleichberechtigt gegenüber; ja es drängt sich eine Art Balancierung des positiven und negativen Wertverlaufs auf, indem das Leben jeglicher Person als eine symmetrische Kurve mit aufsteigendem und absteigendem Aste erscheint.

Diese Antinomie ist nicht fortzuleugnen; und jeglicher Optimismus, der sich blind macht gegen das Negative, um alles Bestehen und Geschehen in seiner faktischen Beschaffenheit zu recht-

[1]) Vgl. S. 90.

Digitized by Google

fertigen, ist flach und hohl. Der Personalismus aber vermag seinen optimistischen Grundglauben aufrechtzuerhalten, ohne jener Antinomie Gewalt anzutun; er dreht sie nur aus der horizontalen Dimension in die vertikale, auf Grund seines Hierarchie-Prinzips. Das involutive Moment einer Stufe wird durch das evolutive höherer Stufen zugleich gefordert und in ihm aufgehoben. Denn indem irgend eine personale Selbstentfaltung zugleich Bestandteil und Moment übergeordneter Entwicklungen ist, muß sie in den — ihre Besonderheit weit übersteigenden — Entwicklungsperspektiven der höheren Personalitäten Begrenzung, Einschränkung und schließlich Überwindung finden. So läuft z. B. die Entwicklung eines Einzelmenschen eine Zeitlang im Einklang mit den Entfaltungstendenzen seiner Familie, seines Volkes und der Menschheit, ja ist selber eine Welle in jenem Wogen und Strömen. Aber da das Individuum sich in der Verwirklichung seiner eigenen engen Angelegtheit erschöpft, muß der Augenblick kommen, in welchem ein solcher überindividueller Entwicklungszug neue Wendungen nimmt, welche die Möglichkeiten jenes Individuums überschreiten und daher anderer Individuen als ihrer Ausdrucks- und Werkzeugsgestalten bedürfen. Das Individuum stirbt — aber damit ist nicht einfach wieder rückgängig gemacht, was vorher durch seine Entwicklung an positivem Wertgehalt neu in die Welt gebracht worden war; denn diese Werte haben sich — als Nachwirkungen, Nachkommen, Werke — freigemacht von der Gebundenheit an die Existenz ihres ursprünglichen Trägers und gehen ein in jene höheren Entwicklungszüge. Dieses Einschmelzen der individuellen Werterzeugungen in die überindividuellen Entfaltungsprozesse ist das ergänzende Gegenstück zur Introzeption, durch welche das Nicht-Ich das Mehr-als-Ich in den Ich-Wert aufgenommen hatte. Beide Prozesse zusammen stellen den wahren Sinn der Unsterblichkeit dar, nämlich jenen Sinn: daß die Wertbedeutung eines Individuums nicht an den existenzialen Grenzen seines Lebens zu Ende ist.

So trägt sich denn das Auf und Ab jeder engeren Lebenserstreckung dem aufsteigenden Ast einer größeren Entwicklungswelle auf; und das Auf und Ab dieser größeren dem aufsteigenden Ast einer noch umfassenderen usw. Der optimistische Grund-

Digitized by Google

glaube besagt also nur, daß in diesen gestuften Übereinanderlagerungen der Entwicklungswellen im ganzen eine aufsteigende Tendenz vorwaltet, daß also Evolution und Involution nicht mehr gleichberechtigt und kompensatorisch nebeneinander stehen. Eine ewige Wiederkehr, einen „Ring der Ringe" gibt es in dieser Weltanschauung nicht. Und vollends das Bild des „Stromes", das wir soeben anwandten, wird nun durch sein Gegenteil ersetzt: Während im Strome, unbeschadet des Auf und Ab der einzelnen Wogen, Wellen und Kräuselungen, eine Gesamttendenz nach unten herrscht, regiert in der Übereinanderstufung personaler Entwicklungen, trotz aller Wellenbewegungen im einzelnen, im ganzen der Auftrieb nach oben.

2. Uneigentliche Entwicklungswerte.

Stellen wir einmal folgende Ausdrücke in Vergleichspaaren nebeneinander: Entwicklung des Kindes/Entwicklung der kindlichen Intelligenz; Entwicklung eines Organismus/Entwicklung eines Fabrikbetriebes; Entwicklung des deutschen Volkes/Entwicklung der deutschen Sprache; Entwicklung der Menschheit/Entwicklung der menschlichen Technik — dann hat das Wort „Entwicklung" in dem ersten Begriff jedes Paares eine völlig andere Bedeutung als in dem zweiten. Nur bei den jeweilig ersten Gliedern liegt ein reales „Sich-Entwickeln" vor; denn dort sind Personalitäten genannt, die der eigenen innerlich angelegten Entfaltungstat fähig sind. Bei den jeweilig zweiten Gliedern dagegen handelt es sich nicht um Lebenseinheiten und selbständige Tat-Ursprünge; Intelligenz, Fabrik, Sprache, Technik haben ein Leben nur, sofern sie in personalen Lebensganzen als Momente enthalten sind. Und sie entwickeln „sich" nur, sofern sie in der Zugehörigkeit zu einem oder zu verschiedenen Selbstentfaltungs-Ganzen mit entwickelt werden.

Wir müssen uns hier wieder des Begriffs des „personoiden Gebildes" erinnern[1]). Jene relative Verselbständigung, ohne daß echte Selbstbestimmung und damit Personalität vorläge, macht sich besonders bei Phänomenen der Entwicklung bemerkbar. Denn um an Vieleinheit zunehmen zu können, muß schon Vieleinheit in irgend einer Hinsicht, also eine gewisse Abschnürung und Losgelöstheit, dasein. An solchen personoiden Organen, Institutionen,

[1]) S. 100 ff.

Digitized by Google

Leistungsgebieten tritt jenes empirische Kriterium der Entwicklung, die gleichzeitige Zunahme von Fülle und Zusammenfassung, auf. So entwickelt sich die Sprache, indem sie einerseits wächst an Wortschatz, syntaktischer Mannigfaltigkeit, Ausdrucksdifferenziertheit, andererseits an Kraft der synthetischen Verknüpfung, Periodenbau, Gestaltung größerer Sprachwerke. So entwickelt sich ein industrieller Betrieb durch gleichzeitig zunehmende Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung usw.

Bekanntlich hat Herbert Spencer diesen empirischen Faktor gleichzeitiger Differentiation und Integration zum alleinigen Kriterium von Entwicklung überhaupt gemacht, ja Entwicklung geradezu aus rein mechanistisch gedachten Differenzierungen und Integrationen entstehen lassen. Infolgedessen konnte es für ihn den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Entwicklung gar nicht geben. Anders der Personalismus. Für ihn ist jenes Zusammen von Differentiation und Integration zwar ein Symptom vorliegender Entwicklungsvorgänge; aber nur dort, wo jene Steigerung der Vieleinheit aus einer letzten irreduziblen Tendenz, also aus einem spontanen Selbstentfaltungsdrange stammt, ist die Entwicklung eine eigentliche. Nur von Personen, nicht von personoiden Gebilden, kann man Entwicklung fordern in jenem ideellen Sinne steigender Wert-Introzeption.

Die Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Entwicklung hat gerade im Axiologischen zu unheilvollen Verwirrungen geführt. Es hat sich eine Wert-Verabsolutierung breitgemacht, die in jedem Entwicklungsphänomen als solchem, in jedem Fortschrittsprozeß an sich einen Wert sah, gleichviel worauf sich die Entwicklung bezog, gleichviel wie sie sich letzten Endes zur Selbstentfaltung wahrer Personen, also zum eigentlichen Entwicklungswert, verhielt.

Soweit man aber überhaupt an die letztgenannte Beziehung dachte, lag die Annahme eines Parallelismus am nächsten: Entwicklung eines Teilgebietes bedeute und bedinge zugleich die Entwicklung des Ganzen, und umgekehrt; ja die Totalentwicklung sei überhaupt nichts anderes als die Summierung aller gleichzeitig oder nacheinander ablaufenden Teilentwicklungen.

Wir müssen diese Auffassung geradezu umkehren.

Digitized by Google

Teilentwicklungen sind überhaupt nur dadurch möglich, daß es eigentliche Totalentwicklungen gibt, die sich, mannigfach ausstrahlend, in die einzelnen Momente und Bestandteile des Ganzen ergießen. Erst hieraus — nicht aus irgend einem autonomen Prinzip — zieht die Teilentwicklung ihre eigene Zunahme an gleichzeitiger Differentiation und Integration. Aber sie bleibt auch zugleich in die Gesamtentwicklung verstrickt und eingebettet — so sehr, daß schon die isolierte Betrachtung nur durch Abstraktion möglich ist. Derartige Abstraktionen sind ja für wissenschaftliche und praktische Zwecke notwendig, aber sie tragen die Gefahr in sich, für bare Münze genommen zu werden. So gibt es in Wirklichkeit im Individuum gar keine Entwicklung der Intelligenz mit einer, ihr als solcher eigenen, Gesetzmäßigkeit und Rhythmik, und daneben Entwicklungen des Willens, des Gedächtnisses usw. Vielmehr liegt es so: die Totalentwicklung eines Menschen erfordert und bewirkt zwar einerseits eine zeitweise und teilweise — personoide — Verselbständigung des Intelligenzfortschritts, nimmt ihn aber immer wieder in sich hinein, bestimmt Art und Grad jener Entwicklung aus tiefsten personalen Triebkräften, verleiht ihr einen wechselnden Bedeutungsakzent im Verhältnis zu den anderen Teilentwicklungen (des Willens, der Phantasie usw.), läßt sie von diesen anderen Anstöße und Beeinflussungen empfangen oder ihnen solche erteilen. Genau das Entsprechende gilt, wenn man die Entwicklung des Knochenbaues in einer Tiergattung, die Entwicklung der Kunst in einem Volke, die Entwicklung der Wirtschaft in der Menschheit betrachtet. Stets muß die Isolation der Teilentwicklung dadurch ergänzt werden, daß man die Sinnbeziehung zur Totalentwicklung im Auge behält; sonst verfällt man in falsche Personifikationen[1]).

[1]) Die Herstellung dieser personalen Sinnbeziehung kann dadurch erschwert werden, daß der personale Bezugskörper nicht eindeutig ist. Es können sich ja in einem Entwicklungsprozeß verschiedene personale Einheiten durchdringen (s. S. 105), wodurch der Träger der Entwicklung eine erhöhte personoide Verselbständigung gewinnt. Aber das Prinzip der obigen Forderung bleibt dadurch unberührt. Wir nannten oben als Beispiel eines solchen „Durchdringungskörpers" die Kirche: auch deren Entwicklung ist eine uneigentliche und nur ganz zu verstehen, wenn man sie zu den mannigfachen in ihr sich kreuzenden Selbstentfaltungen der Menschheit und der Völker in Sinnbeziehung setzt.

Digitized by Google

Nach dem Gesagten ist es klar, daß ein Wert-Parallelismus zwischen uneigentlicher und eigentlicher Entwicklung nur so lange bestehen kann, als sich jene dieser durchaus ein- und unterordnet; denn sie empfängt ja alle Werthaltigkeit erst von ihr. Sobald aber der uneigentliche Entwicklungswert isolativ verselbständigt wird, muß sich zwischen ihm und der eigentlichen Entwicklung eine Wert-Antinomie herausbilden.

Nehmen wir an, irgend ein personoider Wertträger habe für einen personalen Selbstwert positive Wertbedeutung (z. B. ein Talent für ein Individuum, die Technik für die Menschheit). Wird nun das Teilgebilde für sich weiter entwickelt, so bleibt jenes Wertverhältnis zu dem Ganzen nicht unverändert bestehen; es wird, gemessen an den Entfaltungstendenzen dieses Ganzen, hypertrophisch. Die Technik z. B. müßte, wenn sie sich lediglich um ihrer selbst willen immer weiter steigerte, schließlich übersteigern, d. h. in Widerstreit mit der allseitigen Entwicklung der Menschheit geraten. Die Entwicklung eines einzelnen Talentes in einem Individuum bedroht, wenn sie zum Selbstzweck erhoben wird, die eigentliche Persönlichkeitsentwicklung.

Der tiefere Grund dieses Widerspruchs liegt darin, daß uneigentliche Entwicklungen, sofern sie verselbständigt werden, nur als quantitative betrachtet, bewertet und behandelt werden können. Die quantitative Zunahme technischer Leistungsmöglichkeiten und Errungenschaften bedeutet — unter der Voraussetzung, daß Technik an sich als werthaltig gilt — einen unbezweifelbaren Wertfortschritt. Treten dagegen qualitative Änderungen innerhalb der Technik auf, so ist aus dem Prinzip der Technik selbst in keiner Weise abzuleiten, ob die Wandlung eine Fortentwicklung, eine Rückentwicklung oder ein wert-indifferentes Geschehen bedeute. Erst die Bezugnahme auf die Menschheitsentwicklung, der die technische Entwicklung zu dienen hat, wird die Antwort geben können.

Ziehen wir aus dem Beispiel die allgemeine Folgerung: eine uneigentliche Entwicklung ist für sich allein nur als Steigerung oder Fortschritt zu fassen. In einem Fortschritt aber, der nichts als „Fortschritt“ sein will, liegt etwas Konservatives, Entwicklungsfremdes verborgen: die Konstanz der Fortschrittsrichtung! Etwas schon Vorhandenes wird in gleicher

Digitized by Google

Art, nur in gesteigerter Extensität oder Intensität, angestrebt; für wirkliche Neuschöpfung, die in andere Dimensionen führt, fehlt Auffassung und Wille. Da aber alle echten Entfaltungen zugleich Wandlung, Schöpfung und Selbstüberwindung verlangen, müssen jene bloßen Steigerungen der Teilentwicklungen zuletzt geradezu entwicklungsfeindlich werden — und die Antinomie ist vollkommen.

Die vollkommene Antinomie führt aber dialektisch wieder zu ihrer Aufhebung: die eigentlichen Selbstentfaltungstendenzen machen der personoiden Selbständigkeit hypertrophisch gewordener Teilentwicklungen ein Ende. Sie ordnen sie wieder der personalen Totalität ein, entziehen ihnen die Antriebskraft zu weiterer Steigerung, biegen sie in andere Qualitätsweisen um, führen ihre quantitative Rückbildung und schließlich ihre Aufhebung herbei[1]).

Ein Beispiel: Wer das „dynastische Prinzip" als solches für einen Selbstwert hält, wird nur in dessen ständiger Vertiefung und Erweiterung einen Entwicklungsfortschritt sehen; wer aber die Entfaltung von Volkspersönlichkeiten seiner Bewertung zugrunde legt, versteht es, daß die eigentliche Entwicklung des Volkes einmal gewisse Phasen erreichen kann, in denen sie jener uneigentlichen Entwicklung eines Teilgebildes Halt gebietet, ihr einen bescheideneren Platz im Gesamthaushalt des Volkslebens zuweist, sie qualitativ abwandelt und endlich durch ein andersartiges Prinzip ablöst.

So sind auch hier die Gesichtspunkte des personalistischen Entwicklungsoptimismus anzuwenden; denn das Wertverhältnis der uneigentlichen Entwicklungzur eigentlichen ist ähnlich dem zwischen eigentlichen Entwicklungen verschiedener Stufenordnung (s. S. 264). An jedem personoiden Wertträger, der uneigentliche Entwicklung aufweist, gibt es Tatbestände des Wertstillstandes, der Wertminderung, ja der Wertvernichtung. Aber diese negative Wertbetontheit gilt nur für die isoliert gesetzte uneigentliche Entwicklung; sie wandelt sich in positive Wertigkeit im Hinblick auf die eigentliche Entwicklung personaler Ganzer, der die uneigentliche Entwicklung dauernd unterstellt ist.

[1]) Wieder begegnet uns die „Aufhebung" im Hegelschen Doppelsinne — wie obige Betrachtung überhaupt an Hegels Lehre erinnert, daß jegliche Potenz, die immer weiter gesteigert wird, schließlich ins Gegenteil umschlagen muß. Nur daß Hegel hierin eine logisch notwendige Bewegung der Ideen sah, während der Personalismus diesen dialektischen Vorgang aus den konkreten Selbstentfaltungstendenzen der Personen ableitet.

Digitized by Google

Elftes Kapitel.

Werte der Geschichte.

Die Werte der Geschichte erfordern, trotz ihrer unleugbaren Beziehung zu den eben behandelten Werten der Entwicklung, eine selbständige Betrachtung. Und zwar ist ihre besondere Stellung im Wertsystem nicht etwa nur durch ihre scharf umgrenzte Daseinssphäre bedingt: daß wir es in der Geschichte nämlich mit spezifisch Menschlichem zu tun haben, während der Entwicklungsbegriff ein ganz allgemein biologischer ist. Sondern auch die ganze Struktur der geschichtlichen Werte enthält Züge, durch welche sie über das Nur-Biologische hinausragen. Zu allem, was mit „Geschichte" zu tun hat, gehört nicht nur ein sich entfaltendes, psychophysisch neutrales Leben, sondern zugleich dessen subjektive Innerung in bestimmten Bewußtseinsformen und dessen objektive Kundgabe in Kulturschöpfungen.

Es wird zunächst notwendig sein, die wesentliche Beschaffenheit von Geschichte überhaupt zu klären, um daraus dann die Merkmale und Arten der geschichtlichen Werte ableiten zu können. Somit wird der erste Teil dieses Kapitels eine personalistische Geschichtsphilosophie im Umriß entwerfen müssen; wegen der gebotenen Knappheit wurde der Weg gewählt, die Hauptgedanken auf Thesen zu bringen, die in dem begleitenden Text ihre Erläuterung finden.

Der Ausdruck „Geschichte" wird leider in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht: als Bezeichnung einer Wissenschaft und als Bezeichnung des Gegenstandes dieser Wissenschaft — eine Vermischung, die auf keinem anderen Gebiet möglich wäre[1]) und die hier sehr verwirrend gewirkt hat. Im folgenden hat „Geschichte" stets die zweite Bedeutung; gemeint sind ob-

[1]) Wer würde jemals „Botanik" und „Pflanzenwelt", oder „Astronomie" und „Gestirne" mit dem gleichen Ausdruck benennen!

Digitized by Google

jektive in der Zeit ablaufende Tatbestände des menschlichen Lebens von bestimmter Art, nicht die wissenschaftliche Erforschung dieser Tatbestände. Es wird sich zeigen, daß die Geschichtswissenschaft im Hinblick auf diese Tatbestände eine zwar sehr bedeutsame, aber doch durchaus partiale Rolle spielt, und daß das Verhalten des Historikers zur objektiven Geschichte nur eine der möglichen Stellungnahmen, nicht etwa die einzige, oder auch nur die allein adäquate bedeutet.

I. Geschichthaftigkeit.

1. Begriff der Geschichthaftigkeit.

Schon bei der ersten Frage, die wir aufzuwerfen haben, stoßen wir auf die Inkongruenz von Geschichte und Geschichtswissenschaft.

Nicht alles beliebige Geschehen, das irgendwann einmal im individuellen und überindividuellen Menschenleben ablief und abläuft, ist Geschichte. „Geschichte" sondert vielmehr aus jener Unendlichkeit des Geschehens bestimmte Geschehnisse aus, begrenzt, modelliert und akzentuiert sie und verleiht ihnen damit „historische Bedeutung". Auf welchem Prinzip beruht nun diese — Geschichte überhaupt erst ermöglichende — „Auslese"?

Hierauf wird zuweilen eine Antwort gegeben, welche die Auslese wesentlich dem Historiker zuschiebt. Er sondert aus dem Geschehnis-Rohstoff, der sich als solcher wegen seiner Unendlichkeit jeder Bewältigung entzieht, diejenigen Tatbestände heraus, die Beziehung zu allgemeinen Wertprinzipien — politischen, sozialen, religiösen usw. — besitzen, und gewinnt so das eigentlich historische Geschehen. Nun ist es ja richtig, daß für den Historiker das Material, an dem er seine Arbeit beginnt, zunächst form- und grenzenloser Rohstoff ist, und daß er deshalb des Auslesekriteriums der Wertbeziehung bedarf, um überhaupt seiner Aufgabe Herr zu werden, um den Inhalt der Geschichtswissenschaft zu erzeugen.

Aber die Gefahr liegt nahe, daß diese im forschenden Subjekt liegende Voraussetzung ins Objekt übertragen wird, d. h. daß man als objektiven Urbestand ein in sich ungestaltetes und ungeordnetes Geschehen annimmt, das erst des Bezogenwerdens auf — ihm transzendente — Wertprinzipien bedarf, um durch den Historiker

Digitized by Google

in Geschichte umgewandelt zu werden. Hier muß nun das Recht der sich gestaltenden echten Geschichte gegen die auslesende Geschichtswissenschaft gewahrt werden.

Das eben genannte Ausleseprinzip beruht auf zwei Voraussetzungen. Auf der einen Seite ist der Glaube, daß es an sich und ursprünglich ein chaotisches sinnfremdes Geschehen gebe, nichts als Auswirkung einer sächlichen (impersonalistisch-mechanischen) Weltauffassung. Dieser wird andererseits ein abstrakter Idealismus aufgesetzt, indem allgemeine Wert-Ideen oder Geltungen jene Metamorphose möglich machen.

Der Personalismus bestreitet diese Voraussetzungen. Ihm ist das Geschehen in der Welt nicht eine formlose breiartige Ablaufsstetigkeit oder ein Konglomerat mosaikartig aneinandergefügter Tatsachen und Tatsächelchen; sondern es ist von vornherein strukturiert und gestaltet, durch Sinnzusammenhänge geordnet und durch Sinnbesonderungen abgegrenzt. Diese Sinnzusammenhänge und Sinnbesonderungen des Geschehens sind nun in der Tat durch Wertbeziehungen bedingt, aber nicht durch die Beziehung zu allgemeinen und abstrakten Wertprinzipien, sondern durch die Beziehung zu konkreten Wertträgern, als ihren Sinnzentren.

Zur Geschichte eines Volkes z. B. gehören nur diejenigen Geschehnisse, die zu dem Selbstwert dieses Volkes sinnvolle Beziehung haben, und zwar nur in derjenigen Strukturierung und Verknüpfung, welche die Geschehnisse im Hinblick auf jenen Selbstwert zeigen. Aber wohl gemerkt: nicht erst der betrachtende Historiker ist es, welcher jene Strukturierung herstellt, sondern die Geschehnisse selber heben sich heraus, verbinden sich und strukturieren sich durch ihre Zugehörigkeit zu jenem Volk als historisch bedeutsame Ereignisse.

An die Stelle des Begriffspaares „Wertprinzipien und Geschehnisrohstoff" tritt also ein anderes: Geschichthafte[1]) (historifi-

[1]) Es schien mir notwendig, die beiden ganz verschiedenen, im Ausdruck „geschichtlich" („historisch") enthaltenen Bedeutungen auch sprachlich zu trennen. Der neue Ausdruck „geschichthaft" bedeutet nun: an sich Geschichte schaffend; „geschichtlich" wird jetzt reiner Relationsbegriff: zu Geschichthaftem in Sinnbeziehung stehend.

Digitized by Google

zierende) Sinnzentren und geschichtliche (historische) Tatbestände.

Beide gehören unbedingt zusammen. Ein als Sinnzentrum fungierender Wertträger macht erst auf Grund seines eigenen Wertgehalts die hierzu in Beziehung stehenden Tatbestände zu historischen; und die Tatbestände sind Mittel, durch die — und Ausstrahlungen, in denen — sich der Sinngehalt des Wertträgers verwirklicht. Die Geschichte des deutschen Volkes oder die Geschichte des chinesischen Rechtes ist nur deshalb „Geschichte", weil „deutsches Volk", „chinesisches Recht" Sinnzentren sind, in bezug auf welche bestimmte Ereignisse eine individuelle Struktur und Verbundenheit gewinnen.

Die eben genannten Beispiele zeigen nun aber, daß wir innerhalb der „Sinnzentren" einen grundlegenden Unterschied machen müssen. Er entspricht der Unterscheidung, die wir im vorigen Kapitel zwischen „eigentlicher" und „uneigentlicher" Entwicklung machten.

Echte Bezugszentren für historische Bedeutsamkeit können nur solche Gebilde sein, welche wirklich ihren Sinn autochthon als Selbstbestimmung in sich tragen: das sind die Personen verschiedener Stufenordnung. Alle anderen Substrate müssen eine personoide Selbständigkeit von höherem oder geringerem Grade haben, die es ermöglicht, daß in bezug auf sie gewisse Geschehnisfolgen sinnvoll — und damit historisch bedeutsam — werden; aber der Sinngehalt des personoiden Gebildes, auf den jene Geschehnisse bezogen sind, ist selbst erst ein entliehener, und ohne seine Rechtfertigung durch ein anderes eigentliches — also personales — Sinnzentrum würde das personoide Substrat gar nicht zum Erzeuger historischer Tatbestände werden können. Wir brauchten eben als Beispiel die „Geschichte des chinesischen Rechts". Gewiß erhalten im Hinblick auf das chinesische Recht als Bezugskörper verschiedene Rechtsbräuche und Institutionen der Chinesen aus vergangenen Jahrhunderten historische Bedeutung; aber dies ist nur dadurch möglich, daß „chinesisches Recht" (welches kein in sich autochthones Sinnzentrum ist), bedeutungsvoll hineingehört in die selbstwertigen Sinnzusammenhänge des chinesischen Volkes und in die rechtsgeschichtliche und gesamtkulturelle

Digitized by Google

Selbstentfaltung der Menschheit; damit gewinnt es seinerseits historische Wertigkeit, die es dann an das zu ihm Gehörige weitergibt[1]).

Die erste These der personalistischen Geschichtsphilosophie lautet daher: Eigentliche Geschichte ist nur an und durch Personen verschiedener Stufenordnung möglich; diese sind die wirklichen Geschichts-Schöpfer und -Träger, personoide Gebilde sind lediglich Geschichts-Mittler und -Zwischenträger.

Und zwar ist die historifizierende Tat der Person eine immanente. Unsere zweite These lautet: Die Person (welcher personalen Stufe auch immer) erzeugt ihre eigene Geschichte als die Weise, in der sich ihre Selbstbestimmung im Zeitablauf verwirklicht. Ihre Geschichte ist ein Stück ihrer inneren Teleologie[2]).

Aber diese innere Teleologie muß noch genauer bestimmt werden. Die sinnvollen Geschehnisfolgen, in denen eine Person sich darlebt, müssen eine ganz bestimmte Struktur haben, damit sie „Geschichte" werden. Deshalb sind nicht alle Personen historifizierende Personen. Dies geht schon aus dem Sprachgebrauch des Alltags hervor: wir unterscheiden geschichtslose Völker von solchen, die eine Geschichte haben (also geschichthaft sind). Wir wenden ferner das Wort „Geschichte" nur auf Geschehnisfolgen an, die einen mehr-als-biologischen Charakter haben, in welchen Bewußtheit und objektive Kulturproduktion eine irgendwie wesentliche Rolle spielen.

Worin liegt also das Wesen der Geschichthaftigkeit? Wann

---

[1]) Die historische Reflexion und Wissenschaft macht freilich von der Verselbständigung personoider Substrate den stärksten Gebrauch. Wenn sie Geschichte der Wirtschaft oder der Kunst, einer Stadt, eines Problems, eines Jahrhunderts, eines Krieges schreibt, so darf sie in ihrer isolierenden Abstraktion zeitweilig vergessen, daß die eigentlichen Quellgründe, aus denen die historische Bedeutung jener dargestellten Tatbestände stammt, ganz wo anders zu suchen sind. Eine philosophische Betrachtung der Geschichte aber muß sich hiervon Rechenschaft geben (vgl. auch S. 267).

[2]) Der Satz: „Personen sind Geschichtsschöpfer" ist also hier nicht in dem üblichen Sinne zu verstehen, daß ungewöhnliche Individuen auf den Ablauf der Volks- und Menschheitsgeschichte Einfluß haben. Es ist eben hier noch nicht von der Geschichtlichkeit, sondern von der Geschichthaftigkeit der Person die Rede (s. S. 271).

Digitized by Google

kann man im vollen Sinne von einer „Verwirklichung der Selbstbestimmung im Zeitablauf" (These II) sprechen?

Selbstbestimmung gliedert sich in die beiden großen Zielrichtungen der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Wir haben jede der beiden im vorangegangenen Kapitel für sich besprochen und stets darauf hingewiesen, daß zwischen ihnen ein eigentümliches dialektisches Verhältnis besteht. Dies tritt uns nun im Geschichthaften auf seiner höchsten Stufe entgegen. Verwirklichen kann sich die Selbstbestimmung einer Person nur, wenn ihre konservativen und evolutiven Strebungen zur Einheit kommen. Aber diese Ineinsbildung von Selbsterhaltung und Selbstentfaltung setzt voraus, daß die Spannung zwischen den beiden Richtungen erst voll sich ausgewirkt habe; erst dann kann sie überwunden werden. Wo bloße Erhaltung vorliegt, gibt es keine Geschichte; Personen, welche aufgehen im starren Beibehalten dessen, was sie hatten und waren, sind geschichtslos. Bloße Selbstentfaltung aber — wenn sie überhaupt isoliert möglich wäre — gäbe ebenfalls keine Geschichte; denn sie besteht dem Begriffe nach in einem ständigen Sich-Überwinden und Sich-Verwandeln, und Geschichte ist mehr als bloße Momentaneität von Phasen, deren jede die andere ablöst.

Wir gewinnen also folgende dritte These: Geschichtlich ist weder das bloße Sein, noch das bloße Werden, sondern: das Sein, das geworden ist; und das Werden, das Entstehen neuen Seins bedeutet. Und geschichthaft ist diejenige Person, die in sich ihr Sein und ihr Werden zur ständigen Synthesis bringt.

Da nun aber diese Synthesis (nach These II) den zeitlichen Ablauf zum Gegenstand hat, so gehört zur Geschichthaftigkeit ein bestimmtes chronologisches Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart. Die gewesenen und die aktuellen Phasen eines geschichthaften Substrats sind nicht absolut außereinander; indem sie alle auf das Ganze weisen, weisen sie aufeinander hin. Die Vergangenheit reicht in die Gegenwart hinein; aber die Gegenwart reicht auch in die Vergangenheit zurück. Erst diese Doppeltgerichtetheit der zeitlichen Erstreckung macht die letzte eigentümliche Bestimmung der Geschichte aus. Durch sie unterscheidet

Digitized by Google

sich die historische Zeit nicht nur von der physikalisch-mathematischen, sondern auch von der biologischen Zeit; denn diese Zeiten haben nur eine Richtung.

These IV: Geschichthaft ist die Person mit doppeltgerichteter Zeitlichkeit.

Die eine Erstreckung: aus der Vergangenheit nach vorwärts, war uns schon früher in dem allgemein biologischen Begriff der Mneme begegnet (s. S. 252). Diese ist ja in der Tat die Umsetzung von Entfaltung in Erhaltung, nämlich eines neu ins Leben getretenen Inhalts in dauernden Besitz. Das bloß Negative, was dem Neuen als solchem anhaftet — nämlich Bruch mit dem bisher Dagewesenen zu sein — wird durch die Mneme ins Positive gewendet, nämlich der Kontinuität der personalen Lebensgestaltung eingefügt. Zugleich eignet der Mneme ein ökonomisierender Zug: was sie erfaßt und festhält, das verdichtet sie zugleich; sie vereinfacht das Vergangene, stößt das überflüssig gewordene ab und ermöglicht so, daß unter Wahrung der gewordenen Werte doch immer wieder Kraft zum Weiterschreiten zu neuen Werten bleibt.

Aber in der eben besprochenen allgemeinsten Form der Mneme ist die Bewegung innerhalb der Person nur nach vorwärts gerichtet: und das gibt wohl „Entwicklung", aber noch keine „Geschichte". Die Vergangenheit reicht zwar mit ihrem Effekt in die Gegenwart hinein und bewährt so die Einheit des Lebensprozesses; aber in dieser Gegenwart geschieht noch keine Rückwendung zu jener Vergangenheit hin. Hierher gehört vor allem jene rein biologische Gattungsmneme, die sich in der Vererbung, Fixierung und Verdichtung erworbener Eigenschaften bekundet und das Werkzeug bildet, vermittels dessen die Tier- und Pflanzengattungen ihre Entwicklung bewerkstelligen. Wollte man hier schon von der „Geschichte einer Tiergattung" sprechen, so würde man dem Ausdruck Geschichte seine besondere, vor allem seine überbiologische Bedeutung nehmen.

Diese tritt erst auf, wo sich der mnemischen Bewegung nach vorwärts die entgegengesetzte beigesellt und sich mit ihr zur letzten Synthesis verknüpft. Geschichthaft ist eine Person, deren jeweilige Gegenwart nicht nur unter den Nachwirkungen der Vergangenheit steht, sondern die aus dieser Gegenwart zurück-

Digitized by Google

greift in die Vergangenheit. Diese reversive Bewegung ist, ebenso wie die mnemische, unmittelbar personal und deshalb psychophysisch neutral. Sie hat ihre subjektive und ihre objektive Komponente; jene besteht in dem geschichtlichen Bewußtsein, diese in der kulturellen Tradition.

2. Stufen der Geschichthaftigkeit.

In der Art, wie sich die echte Geschichthaftigkeit ausprägt, sind dann noch eine Reihe von Stufen zu unterscheiden.

a) Auf der niedersten Stufe tritt das Bewußtsein nur als Vertrautheitsgefühl, die Tradition nur als Geltung auf. Ein primitiver Volksstamm braucht nichts von den einzelnen Phasen seiner Vergangenheit zu wissen; er ist dennoch nicht gänzlich geschichtsindifferent, sobald sich in seinem Gegenwartsleben ein Fundus von Geltendem: Sitten, Bräuchen, Kultformen, Sprachgestalten usw. abhebt von dem nur Momentanen, Kommenden und Gehenden, Neuen und Fremden. So greift hier die Gegenwart in die Vergangenheit noch nicht vorstellungsmäßig, sondern nur gefühls- und verhaltensmäßig zurück. Diese Aura eines Selbstverständlichkeits- und Vertrautheitserlebens, diese Gebundenheit des Tuns an undiskutierbar Anerkanntes bewirkt, daß sich das Individuum nicht nur in die gleichzeitige Gemeinschaft der mitlebenden Stammesgenossen, sondern in die Kette der Generationen irgendwie eingebettet erlebt.

Auf dieser Stufe der Geltung stehen also die „geschichtlichen" Tatbestände noch ganz grob und undifferenziert als das Gegebene und Bewährte dem Neuen und Fremden gegenüber. Als Gegebenes, noch nicht als Gewordenes. Das konservative Moment überwiegt durchaus, während das evolutive noch ganz unterdrückt ist: deshalb können wir nur von einer latenten Geschichthaftigkeit sprechen.

b) Eigentliche, wenn auch noch elementare Geschichthaftigkeit zeigt dann die Stufe der Mythik. Die Scheidung zwischen Gegebenem und Neuem wird nicht nur in der Gegenwart erlebt, sondern bewußt in die Vergangenheit projiziert. Die geltenden geheiligten Werte sind nicht mehr zeitlos als das

Digitized by Google

„immer Gewesene", sondern erhalten eine zeitliche Aktualität (aber in der Vergangenheit) als das irgendwann Gewordene. „Es war einmal."

Und: „Es war einmal." Die zugespitzte Einmaligkeit des vergangenen Geschehens ist für das Geschichthafte ebenso notwendig wie die breite Verallgemeinerung und Fixierung, welche dann dies Gewordene in der mnemischen Nachwirkung erhält. Sobald ein primitiver Stamm eine bestimmte geltende Sitte oder Feier auf einen Ahnen oder Stammesheroen zurückführt, wird dessen mythische Ursprungstat als eine durchaus individuelle, schöpferische, unwiederholbare aufgefaßt. Die Fläche der Gegenwart mit ihrem konservativen, in zahllosen Exemplaren sich wiederholenden Bestand an Geheiligtem wird jetzt aufgelöst und als eine Anzahl leuchtender Punkte in die dritte Dimension der Vergangenheitstiefe zurückprojiziert.

Kennzeichnend für die subjektive Seite dieser elementaren Stufe ist also, daß das Bewußtsein der Vergangenheit zunächst nur an einigen vereinzelten Punkten haftet und daß diese aufs engste mit der gegenwärtigen Heiligung verknüpft sind. Kennzeichnend für die objektive Seite ist es, daß nun kulturelle Sitten und Erzeugnisse durchweg von Mythus und Sage getränkt und getragen sind.

c) Die Stufe der vollen Geschichthaftigkeit wird nun dort erreicht, wo sich jene leuchtenden Einzelpunkte zu einer stetigen Linie verbinden, die von der jeweiligen Gegenwart in die Vergangenheit zurückreicht. Es ist die Stufe der historischen Kontinuität. Die Lebensganzheit der Person wird nun auch als zeitliche Ganzheit gefaßt; das einzelne, zeitlich begrenzte Lebnis und Erlebnis der Vergangenheit wird zur Welle eines Stromes, zur Phase, die nach vorwärts und rückwärts verknüpft ist mit allen anderen Phasen, diese erst möglich macht, wie sie selbst durch sie möglich gemacht ist.

Dies gilt nun wieder zugleich subjektiv und objektiv. Subjektiv wird das Bewußtsein einer eigenen Geschichte zu einem entscheidenden Bestandteil des Persönlichkeitserlebens — mag es sich nun um ein Einzelindividuum oder um ein Volk handeln.

Digitized by Google

Es ist eben ein anderes, ein höheres Ich, das sich zugleich als eigene Entfaltung weiß, und das alles, was ihm heilig ist, als eigenes Errungen- und Erarbeitet-Haben erlebt. Und nun führt dies Bewußtsein auch hinaus über den Gegenwartspunkt in die Zukunft; denn eine stetige Linie kann nicht jäh durchschnitten werden. Auch die Gegenwart nur Phase, und die Zukunft eine Aufgabe! Seiner eigenen Geschichte treu zu bleiben und zugleich weiter geschichtsschöpferisch zu wirken, also wiederum Erhaltung und Entfaltung synthetisch zu verbinden: diese Intention gibt dem vollgeschichtlichen Bewußtsein eine ganz neue Farbe.

Objektiv entsteht hier die eigentlich geschichtliche Kultur. Jedes Kulturgut, jede Kultureinrichtung und jedes kulturelle Verhalten ist ein ganzes Projektionssystem von lauter Gewordenheiten, die aus den verschiedensten zeitlichen Schichten stammen und doch alle mnemisch verdichtet und eingeschmolzen sind in das aktuelle Sein. In dieser historischen Bedingtheit der Kultur gibt es unablässige Bewegung. Wohl besteht eine gewisse Regelmäßigkeit in dem Sinne, daß die Beteiligung an der Gestaltung der Gegenwart umgekehrt proportional der Entfernung vom Gegenwartspunkte ist; je älter eine Schicht, um so geringer die Stärke ihres aktuellen geschichtlichen Einflusses. Aber diese Regel wird doch fortwährend durchbrochen von anderen Faktoren. Ein lange Zeit stark wirkender historischer Einfluß stumpft sich ab; und die immanente Lebenstendenz der Person holt aus ihrer eigenen Vergangenheitstiefe Werte hervor, die geraume Zeit stumm gewesen waren und nun wieder ihre noch ungeminderte Kraft ganz aktuell erweisen. So griff die Menschheitsgeschichte immer wieder auf die Antike, die deutsche Nationalgeschichte immer wieder auf das deutsche Mittelalter zurück, nicht nur vorstellungs- und gefühlsmäßig, sondern durch objektive Einbeziehung in ihr jeweiliges Gegenwarts-Verhalten und -Gestalten.

d) Endlich gibt es noch eine Stufe, welche über die volle Geschichthaftigkeit hinausführt: die der reflektierten Geschichthaftigkeit. War bei allen bisherigen Stufen das Vergangene irgendwie der lebendigen Gegenwart und sogar der künftigen Aufgabe ein- und untergeordnet, so lockern sich nun diese Fäden,

Digitized by Google

und die Vergangenheit als solche drängt sich in den Vordergrund. Für die bloße, a-praktische, Betrachtung ist ja in der Tat auch die Gegenwart und jede Zukunftsphase nur eine Welle im Strom, nicht anders als beliebige Phasen der Vergangenheit. Da aber Gegenwart und Zukunft einer solchen, bloß betrachtenden, Geisteshaltung stärkste Hindernisse entgegensetzen — denn sie sind ja vorwiegend dem Willen und der aktiven Haltung ausgeliefert — zieht sich die willensfreie Verhaltensweise gern in das Gewesene zurück.

Nach der subjektiven Seite heißt dies: die Erinnerungs-Funktion wird selbständig; man lebt seelisch in einer anderen Welt als die ist, der man angehört. — Nach der objektiven Seite heißt es: die objektive Gestalt des Vergangenen soll wiederhergestellt werden, unabhängig von derjenigen Auslese und Akzentuierung, welche ihm durch seine Gegenwartsbedeutung aufgeprägt wurde. Also erst auf dieser Stufe gibt es die Intention auf historische Wahrheit[1]); erst hier ist deshalb Geschichte als Wissenschaft möglich. Aber es kann auch durch eine zu starke Verselbständigung der historischen Reflexion eine Gefährdung der Aktivität und der Gegenwartsbedeutung des historifizierenden Substrats erfolgen; der einseitige Historismus wirkt lähmend auf die frische Produktivität und vergleichgültigend gegen die Forderungen des Tages. Bei solchen Gefahren aber tritt dann die immanente Selbstbestimmung der Person in ihre Rechte und setzt die „volle Geschichthaftigkeit" ins Spiel: die historische Mission siegt über das nur-historische Bewußtsein; und das Gewesene und Gewordene wird dem untertan gemacht, was in Gegenwart und Zukunft bleiben darf oder neu werden muß.

Fassen wir das Gesagte zusammen zur These V: Die Geschichthaftigkeit tritt in verschiedenen Stufen auf, deren jede eine subjektive Bewußtseins- und eine objektive Kulturseite hat[2]).

[1]) Wieweit diese Intention im Historischen überhaupt erfüllbar ist, wird an einer späteren Stelle zu besprechen sein (S. 292/3).

[2]) Unsere ganze Betrachtung über die Stufen der Geschichthaftigkeit war eingestellt auf die historifizierenden Träger der großen Geschichte, also auf die Völker und die Menschheit. Die entsprechende Stufenfolge gibt

Digitized by Google

Vorstufe: Biologische Entwicklung.
Stufe der latenten Geschichthaftigkeit.
Subjektiv: Vertrautheitsgefühl.
Objektiv: Geltung von Geheiligtem.
Stufe der elementaren Geschichthaftigkeit.
Subjektiv: Bewußtsein vereinzelter Vergangenheitspunkte.
Objektiv: Mythische Kultur.
Stufe der vollen Geschichthaftigkeit.
Subjektiv: Bewußtsein der historischen Kontinuität innerhalb der Vergangenheit; Bewußtsein der historischen Aufgabe für die Zukunft.
Objektiv: Historisch bedingte und durchtränkte Kultur.
Stufe der reflektierten Geschichthaftigkeit.
Subjektiv: Rückwärtsgewandtes Bewußtsein des Nur-Historischen; Erinnerung.
Objektiv: Rekonstruktion der Vergangenheit; „historische Wahrheit".

3. Verstrickung und Schichtung in der Geschichthaftigkeit.

Wir müssen nun aber die isolierte Betrachtung der einzelnen geschichthaften Person verlassen. Sie steht ja mitten in der Welt, die auf sie einwirkt; und sie ist ein Glied in der Hierarchie der Personen. Daraus ergeben sich zwei weitere Sätze der Geschichtsphilosophie.

a) Geschichte als Verwirklichung personaler Selbstbestimmung schließt ein reales und ein ideelles Moment in sich. Selbstbestimmung ist ja für sich noch nicht Realität; sie ist unbewußte Zielgerichtetheit, Angelegtheit auf kommende Gestaltung — also

es aber auch in der Geschichthaftigkeit des Einzel-Individuums, sofern dies an sich einen personalgeschichtlichen Zusammenhang erlebt und gestaltet.

Die beiden ersten Stufen finden sich bereits in der frühen Kindheit. In meinem Buch über diese Epoche wird geschildert, wie zuerst ein bloßes Bekanntheitsgefühl das schon früher Dagewesene vom Neuen scheidet (latente Geschichthaftigkeit), wie dann die ersten Erinnerungen nur in einzelnen Lichtpunkten bestehen, die sich aus der dicken Nebelmasse der Vergangenheit herausarbeiten und allein durch ihre aktuelle Beziehung zum Gegenwartsleben im Bewußtsein festgehalten werden (elementare Geschichthaftigkeit). Langsam bilden sich aus jenen Punkten zusammenhängendere Erinnerungsinseln; aber erst sehr viel später schließen sich alle diese Einzelstrecken zu der Gesamtlinie der personalgeschichtlichen Kontinuität zusammen, die sich nach rückwärts und nach vorwärts erstreckt und das Bewußtsein der zu erfüllenden Lebensaufgabe entstehen läßt. Erst im erwachsenen Menschen kommt diese volle Geschichthaftigkeit zur Reife. Der alternde Mensch aber tritt mehr und mehr in das Stadium reflektierter Geschichthaftigkeit: je gleichgültiger die Aktualität der Gegenwart und die Forderung der Zukunft wird, um so mehr gewinnt die bloße Gewesenheit früherer Lebensepochen ein gespenstiges Eigenlicht.

Digitized by Google

rein ideelle Potentialität; und diese kann nicht etwa nur in einer einzigen, vorher bestimmten Weise verwirklicht werden, sondern sie ist Potentialität mit Spielraumbreite. In diesen Spielraum greift nun die Welt hinein; erst in der Konvergenz des geschichthaften Substrats mit ihr kommt das wirkliche Geschehen zustande[1]).

Der ideelle Anteil der Geschichte besteht also letzten Endes nicht in „Ideen“[2]), sondern in personalen Wesenstendenzen. Sie geben das Telos der Geschichte, geben den Geschehnissen erst die spezifisch geschichtliche Gestalt, Betonung und Verknüpfung. Aber sie geben nie den erschöpfenden Grund dafür, daß irgend ein Geschehen gerade in dieser seiner individuellen Beschaffenheit ablaufe. Das widerspräche dem Konvergenzprinzip. Was in einer personalen Entelechie nach Verwirklichung drängt, das erfährt erst durch die tausenderlei Umweltbedingungen Zuspitzung und Vereindeutigung, Förderung oder Hemmung, Beschleunigung und Verzögerung. Gewisse Teiltendenzen werden zurückgedrängt, andere in den Vordergrund gezerrt. Erst die Welt füllt die vieldeutigen Umrisse einer personalen Lebensaufgabe mit Farben und Lichtern.

Der realistische Anteil an aller Geschichte bewirkt daher, daß eine apriorische Geschichtskonstruktion ebenso unmöglich ist wie historisches Prophezeien. Daß irgend etwas Geschichtliches gerade so kommen mußte wie es kam, ist nicht aus einem Grunde vorauszusehen und vorauszusagen, sondern das Ergebnis unbestimmt vieler konvergierender Ursächlichkeiten. Aber freilich, unter diesen kommt der einen eine ausgezeichnete — nämlich sinngebende Bedeutung zu: erst die Selbstbestimmung des historifizierenden Substrats erhebt das bloße Geschehen zu echter Geschichte. Und damit kommt der idealistische Anteil zu seinem Recht. Individuum, Volk, Menschheit empfangen nicht einfach ihre geschichtlichen Schicksale vom Druck der realen Tatsachen, in die sie als Glieder eines kausalen Netzes verstrickt sind; sondern sie verschaffen in der Ausprägung der Tatsachen ihrem eigenen Werdesinne Geltung.

---

[1]) Die Theorie der Konvergenz ist an anderen Stellen dieses und vor allem des zweiten Bandes so ausführlich entwickelt worden, daß sich hier eine Wiederholung erübrigt.

[2]) Vgl. hierzu S. 234ff.

Digitized by Google

Geschichtsphilosophien und Geschichtsschreibungen haben fast stets in einseitiger Weise das realistische oder das idealistische Prinzip zum alleinigen Leitmotiv erhoben. Realistisch sind nicht nur die sogenannten „materialistischen" und milieu-theoretischen Geschichtsauffassungen, welche Geschichte aus dem äußeren Druck impersonaler Bedingungen abzuleiten suchen; realistisch ist fast stets auch die eigentlich empirische Spezialforschung, welche die Tatsächlichkeit als solche verehrt und über dem Versuch, sie aus Verkettungen von Ursachen und Folgen, Mitteln und Zwecken, Außenweltfaktoren und Willensmotiven zu erklären, die Frage nach der sinngebenden Einheit des geschichthaften Substrats aus dem Auge verliert. — Die idealistische Geschichtsphilosophie trat vor mehr als hundert Jahren mit Hegels gewaltigem Unternehmen auf, aus einem historifizierenden Substrat (dem Weltgeist) und seiner einheitlichen Selbstentfaltungstendenz (der dialektischen Bewegung der Ideen) mit immanenter Notwendigkeit das Ganze der Geschichte hervorgehen zu lassen. Die Gegenwart kann diese Gesamtrationalisierung der Historie nicht mehr mitmachen. Sie hat sich von dem Selbstrecht und der irrationalen Einzigartigkeit geschichthafter Personalitäten verschiedener Stufenordnung zu tief überzeugt, um sie zu bloßen Phasen eines apriorisch bestimmten Entwicklungsweges verflüchtigen zu können. — Nunmehr aber besteht die Neigung, auf die einzelnen geschichthaften Substrate die idealistische Betrachtung anzuwenden und die Geschichte eines jeden als reine Entfaltung seiner inneren Wesensbestimmung verstehen zu wollen. Einer solchen Auffassung dienen die realen Tatsächlichkeiten fast nur noch als das Gerüst, um das Monumentalstandbild der wesenhaften Personalität zu errichten, nicht als aktive Kräfte, die an der Modellierung jener Gestalt mitgewirkt haben[1]). Die Gefahr dieser Richtung besteht in historisch unzutreffenden Vereinfachungen und Deutungen, in der Nichtachtung personfremder Bestimmungsmomente des Geschehens, in mangelnder Ehrfurcht vor der Wucht des Faktischen. Aber vielleicht ist der eigentliche Sinn dieser Leistungen gar nicht mehr der, reine Geschichtswissenschaft zu geben, sondern ein neues Grenzgebiet zwischen Historie, Kunst und Mythos zu errichten, in welchem geschichthafte Gestalten in intuitiver Erfassung zu mythischen Bedeutungsgehalten sublimiert werden.

These VI: Die konkrete Tatsächlichkeit historischen Geschehens entspringt aus der Konvergenz zwischen der ideellen Selbstbestimmungstendenz der geschichthaften Person und den realen Bedingungen der Umwelt. Sie ist daher aus keinem der beiden Faktoren allein ableitbar.

b) Werfen wir schließlich den Blick auf die Gesamtheit des Geschichtlichen überhaupt; da ergibt sich aus der Hierarchie der Personen unsere

These VII: Geschichte ist geschichtet.

---

[1]) Man denke etwa an Gundolfs Goethebuch, an Bertrams Nietzsche.

Digitized by Google

So reich das Über-, Unter- und Nebeneinander von geschichthaften Personen, so reich die Gliederung des geschichtlichen Werdens. In jedem Einzelindividuum, jedem Stamm, jedem Volk, jeder Völkerfamilie setzt eine eigene geschichthafte Selbstverwirklichung ein; aber jede ist doch nicht ganz in sich selbständig, sondern zugleich projiziert auf und eingeordnet in die Geschichthaftigkeiten der übergeordneten Personen, letzten Endes der Menschheit.

Die Gesamtstruktur der Geschichte ist also als vertikale Schichtung zu verstehen; nicht als ein einziger linearer Zusammenhang der Geschehnisse („Universalgeschichte"), aber auch nicht als ein Nebeneinander selbständiger geschichthafter Einheiten („Kulturmorphologie").

Wohl gibt es eine allgemeine Menschheitsgeschichte; denn die Menschheit ist eine Person, deren langsames Übergehen aus dem Zustand schlummernder Personalität in den Zustand wachen Persönlichkeitslebens wir oben schilderten (S. 182). So gewiß sich daher die Selbstentfaltung der Menschheit in einem großen Zuge einheitlicher Geschichthaftigkeit verwirklichen muß, so falsch wäre es doch andererseits, die Bedeutung alles historischen Werdens nur aus der Beziehung zu diesem Menschheitssinne ableiten zu wollen; denn innerhalb der Menschheit gibt es in-sich-geschlossene Ablaufs-Einheiten, deren jede ihre eigene immanente Geschichthaftigkeit — mit Erwachen und Reifen, mit Akme, Abstieg und Abschluß — besitzt.

Ebenso einseitig aber ist es, Geschichte in ein Mosaik solcher unabhängigen Abläufe aufzulösen und jene übergreifende Einheit zu leugnen. Dies versucht Spengler, indem er jede Kultur als einen lebendigen Organismus ansieht, der wie die Leibnizische Monade eine Welt für sich ist und in seinem geschichtlichen Werden nur von den eigenen Entfaltungs- und Rückbildungsantrieben beherrscht wird.

Im Prinzip der vertikalen Schichtung ist die Horizontalreihung mit der Wirksamkeit übergreifender Einheiten verbunden. Dies macht sich auch in der Chronologie bemerkbar. Die historische Zeit besteht — anders als die physikalische Zeit — nicht im bloßen Vorher und Nachher, sondern darin, daß das

Digitized by Google

Einzelgeschehnis in der stetigen Entfaltung einer Person eine bestimmte Stelle einnimmt. Deshalb gibt es nicht etwa nur die eine menschheitliche Chronologie (mit der alten, unzulänglichen Grundeinteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit); sondern jedes geschichthafte Substrat hat seine immanente Chronologie, d. h. seine Frühzeit, Höhezeit, Spätzeit. Aber das Ineinandergreifen dieser verschiedenen Chronologien gibt dem geschichtlichen Gesamtleben eine eigentümliche Vieldimensionalität des Zeitlichen, und dem einzelnen historischen Geschehnis einen mehrdeutigen Zeitindex. Ein Vorgang z. B., der in der Geschichte des Griechentums ausgesprochen spätzeitlich ist, mit allen hochgesteigerten Differenziertheiten und verfeinerten Tönungen der Spätzeit — kann doch zugleich in bezug auf die Geschichthaftigkeit der europäischen Völkerfamilie zur Frühzeit gehören und von hier aus einen zugleich frühzeitlichen Charakter des Undifferenzierten, Knospenhaften besitzen. So werden die immanenten Zeiten jedes Substrats durch die Chronologien der übergeordneten geschichthaften Stufen überschattet, eingefangen und relativiert.

II. Die geschichtlichen Werte.

1. Merkmale und Arten der geschichtlichen Werte.

Geschichtlich ist, was zu der Geschichthaftigkeit eines Substrates in Sinnbeziehung steht. Das bedeutet axiologisch: während das Geschichthafte zum Selbstwert der Person gehört, hat das Geschichtliche abgeleiteten Wert.

Die Scheidung der beiden Begriffe ist also für die Wertbetrachtung grundlegend. Nennen wir Goethe eine geschichtliche Persönlichkeit, so meinen wir damit nicht, daß er — als personaler Selbstwert — in einer eigenen Personalgeschichte sein Wesen verwirklicht hat, sondern daß er für eine andere Geschichthaftigkeit — etwa die des deutschen Volkes oder der Menschheit — individuelle Bedeutung besitzt. Wir haben deshalb die Geschichthaftigkeit so ausführlich besprochen, weil sich aus ihren Merkmalen die einzelnen Wertbestimmungen der Geschichtlichkeit ableiten lassen müssen.

Geschichte ist Verwirklichung personaler Selbstbestimmung

Digitized by Google

(These II); also kann geschichtlicher Wert nur an Wirklichkeiten haften. Bloße Möglichkeiten — wie etwa eine geniale Anlage, die aber nicht zur Auswirkung kommt — sind nicht geschichtlich werthaft; ebensowenig Notwendigkeiten, wie etwa der Inhalt eines mathematischen Satzes — sondern immer nur reale Tatbestände.

Aber Geschichte ist Verwirklichung personaler Selbstbestimmung. Somit haben nur solche Tatbestände geschichtlichen Wert, die für eine Person wesensbedeutsam sind. Der ideelle Anteil aller Geschichte (These VI) muß sich also auch in jedem geschichtlichen Wert bekunden, führt aber zugleich dessen Relativität herbei, von der bald näher die Rede sein soll.

Da nun zum Wesen jeder Person ihre Singularität gehört, können auch nur solche Tatbestände für sie historisch bedeutsam werden, welche selbst als besondere zu dieser personalen Besonderheit Sinnbeziehung haben. Tatbestände sind ja an sich immer singulär; keiner gleicht absolut einem anderen. Aber nicht diese seine absolute Besonderheit bewirkt schon, daß ein Tatbestand geschichtlichen Wert gewinne, sondern die relative Singularität, die er in bezug auf ein bestimmtes geschichthaftes Substrat hat.

Die Kampfhandlung eines beliebigen Soldaten, der im Krieg seine Pflicht tat, ist deshalb noch nicht ein historisches Ereignis. Denn wenn auch das, was er tat, in genau gleicher Weise von keinem anderen getan wurde, ist doch sein Tun, bezogen auf die Daseins- und Wesenserhaltung seines Volkes, ersetzbar durch das pflichtgemäße Verhalten irgend eines anderen Soldaten; das Besondere seines Tuns bleibt unter der „historischen Schwelle" (s. weiter unten). Wohl aber sind die Taten eines Leonidas bei Thermopylae oder eines York in Tauroggen historisch werthaft; denn gerade das Unwiderholbare an ihren Handlungen ist es gewesen, das sich dauernd der Geschichthaftigkeit ihrer Völker einprägte.

Geschichte hat es (These III) nicht mit dem bloßen Sein und nicht mit dem bloßen Werden, sondern mit dem gewordenen Sein zu tun, in welchem sich (These IV) eine doppelgerichtete Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart geltend macht. Diese Bestimmungen müssen auch für jeden einzelnen historischen Tatbestand zutreffen.

Digitized by Google

Fassen wir dies alles zusammen, so kommen wir zu folgender Festsetzung (These VIII):

Geschichtlicher Wert eignet realen Tatbeständen, sofern sie in ihrer Besonderheit für die Selbstverwirklichung eines geschichthaften Substrats wesensbedeutsam sind und als gewordenes Sein Vergangenheit und Gegenwart dieses Substrats in doppelgerichteter Bewegung verknüpfen.

Abgeleitete Werte können Strahlwerte oder Dienstwerte sein: den historischen Werten kommen beide Modalitäten zu. Denn ein geschichtlicher Tatbestand ist ja einerseits ein Glied jenes kausalen Systems, durch welches die Verwirklichung einer personalen Selbstbestimmung zustande kommt; und als solches Glied ist er ein Mittel oder Werkzeug des geschichthaften Prozesses. Er ist andererseits selbst ein Moment der sich entfaltenden Person, empfängt von ihr einen Strahl, wird zur Ausdrucksform, in welcher ihr gewordenes Sein sich kund gibt. Die beiden Wertcharaktere gehören notwendig zusammen; ein Ereignis ist eben nur dann historisch, wenn es zugleich historisch wirksam und historisch ausdrucksvoll ist.

Man merkt den Zusammenhang dieser Unterscheidung mit jenen beiden Richtungen der Geschichtsschreibung, die oben (S. 283) skizziert wurden. Eine mehr realistische Geschichtsschreibung achtet vornehmlich auf die Dienstwertigkeit der einzelnen geschichtlichen Tatbestände, während eine idealistische Geschichtsschreibung deren Ausdruckswertigkeit betont. Die Geschichte selbst freilich, als metaphysischer Werdeprozeß, kümmert sich nicht um diese Einseitigkeiten, sondern verleiht allem Geschehen stets die Doppelwertigkeit als Dienst und Strahl.

Immerhin müssen theoretisch die beiden Werttypen des Historischen geschieden werden; dies erweist sich namentlich als notwendig, wenn man die Frage der Wertpolarität aufwirft. Der Gegensatz von positiven und negativen historischen Werten drängt sich vor allem auf, solange die Dienstwertigkeit in Betracht kommt. Historischen Wert hat nicht nur das, was die Selbstentfaltung des geschichthaften Substrates fördert, sondern

Digitized by Google

auch, was sie hemmt; aber die Bedeutungen, die beiden Momenten — z. B. einem Sieg und einer Niederlage — zukommen, haben ausgesprochenermaßen entgegengesetzte Vorzeichen. Das ändert sich aber, wenn wir in den Bereich der Strahlwerte übertreten. Daß sich in einem Ereignis das Wesen des geschichthaften Substrats kund gebe, ist immer etwas Positives, und wo dies nicht der Fall ist, kann man überhaupt nicht von geschichtlicher Strahlwertigkeit sprechen. So kann jene Niederlage, deren geschichtlicher Dienstwert ein negativer ist, dennoch von stark positivem geschichtlichem Ausdruckswert sein, unter Umständen von höherem als der — dienstwertig so stark positive — Sieg.

Geschichthaftigkeit kann, so sahen wir, in verschiedenen Stufen der Ausgeprägtheit auftreten (These V); in jeder dieser Stufen müssen die zu ihr gehörigen Tatbestände auch eine besondere Werttönung erhalten. Auf der untersten Stufe latenter Geschichthaftigkeit hat das Historische lediglich „Geltungswert". Es ist eine Heiligung von Sitten, Kultformen usw. da; diese Heiligung stammt zwar aus der Vergangenheit, wird aber noch nicht auf sie bezogen. Auf der zweiten, der mythischen Stufe, tritt hinzu der „historische Ursprungswert": das gegenwärtig Geltende ist geheiligt durch einen in der Vergangenheit liegenden Ursprung, auf den nun schon Bewußtsein und Kulturbetätigung zurückgreift. Die dritte Stufe ist die der vollen Geschichthaftigkeit. Wir können hier den Wert der einzelnen Tatbestände als „historischen Phasenwert" bezeichnen; denn sie sind werthaltig als Wellen in dem Einheitsstrom persönlicher Entfaltung, als Vorbereitungen dessen, was nach ihnen kam, was heute ist und was künftig kommen wird.

Diese drei Wertbestimmungen schließen sich nicht etwa gegenseitig aus; vielmehr ist in der entwickelteren Wertbetontheit die elementarere mit enthalten. Geschichtlicher Geltungswert ist zwar — auf der untersten Stufe — möglich ohne Ursprungswert, aber nicht umgekehrt Ursprungswert ohne Geltungswert. Denn auf der mythischen Stufe ist dem geschichthaften Volke die eigene Vergangenheit nur so weit bedeutsam, als sie Ursprung gegenwärtig geltender Werte darstellt. Und auch für die Stufe der

Digitized by Google

vollen Geschichthaftigkeit sind alle ihre Phasen zugleich mythisch und heilig; sie sind nicht nur Durchgangsstufen von der Vergangenheit zur Gegenwart, sondern zugleich die Quellen, aus denen das gegenwärtig Geheiligte immer noch genährt wird. Der geschichtliche Wert der Freiheitskriege z. B. liegt nicht nur darin, daß in ihnen die Geschichthaftigkeit des deutschen Volkes eine ausdrucksvolle und für die weitere Entwicklung unentbehrliche Durchgangsstufe durchmachte (Phasenwert), sondern zugleich darin, daß in ihnen ein Neues ursprünglich ins Leben trat (mythischer Wert), welches sich zu dauernd geltendem Besitzstand verdichtete (Geltungswert).

Nur für die vierte Stufe der Geschichthaftigkeit, die der Reflexion, trifft dies nicht mehr zu. Reflektiert-historischer Wert kommt solchen vergangenen Tatbeständen zu, in denen der Phasenwert verabsolutiert und demnach der mythische und Heiligkeitswert ausgeschaltet wird. Der historischen Wissenschaft ist das Vergangene nur das Nicht-mehr-Gegenwärtige; die „historische Wahrheit", die erstrebt wird, bedeutet, daß jeder Tatbestand in derjenigen Gestaltung und Modellierung hervortritt, die er für seine eigene Gegenwart hatte; die mythischen Momente, die ihn zum Ursprung von Dauerwerten umgestalteten, die Heiligung, die dem Tatbestand in einer späteren Gegenwart des historifizierenden Substrats beigelegt wurde, werden nun mit vollem Bewußtsein rückgängig gemacht.

Wir können diese Werte, die sich durch Beziehungslosigkeit zur aktuellen Gegenwart des historifizierenden Substrats kennzeichnen, am besten als die nur-historischen Werte bezeichnen. In der Tat, wenn mit einer gewissen Verächtlichkeit von irgend einem vergangenen Tatbestand, den etwa die Wissenschaft festgestellt hat, gesagt wird: er habe nur historischen Wert — dann wird eben damit gemeint, daß er mit dem Gegenwartsleben und -Erleben nichts zu tun habe.

Aber es ist nun merkwürdig genug, daß das „Nur-Historische" in diesem Sinne sich selbst zu überwinden trachtet. Es hat die Tendenz — und es hat auch die Fähigkeit — wieder voll-geschichtlich zu werden. Was die unbeirrte historische Wahrheitsforschung an scheinbar verschwundenen Gestalten — also nur-historischen

Digitized by Google

Übrigens bewirkt die Schwelle nicht eine absolute Ausschaltung des unterschwellig bleibenden Tatbestandes. Nur in seiner isolierten Selbständigkeit ist er historisch bedeutungslos; wohl aber kann er als unselbständiges Moment in eine überschwellige Gesamtstruktur eingehen; man denke etwa an jene oben erwähnte kleine Truppenverschiebung.

b) Modellierung und Plastik des Geschichtlichen. Wenn wir Schwelle und Unterschiedsschwelle auch zunächst als quantitative Beziehungen ansehen müssen, so sind sie doch in Wirklichkeit von gewissen qualitativen Formungsprinzipien gar nicht abzulösen. Ein geschichthaftes Substrat kann sich nur in bestimmten geschichtlichen Gliederungen entfalten; es müssen also die Tatbestände zu Ganzheitsbildungen zusammengefaßt sein. In diesen muß es Gipfelpunkte und dienende Momente, stark über die Wertschwelle hinausragende und nur eben überschwellige Bestandteile geben. Kurz, das Substrat gibt seinen historischen Tatbeständen auch eine gewisse Modellierung.

Und wieder gilt hier die objektive Bedeutung dieser Beziehungsform. Napoleon und seine Taten stellen sich nicht nur in den Augen deutscher und französischer Historiker verschieden dar, sondern sie fügen sich der Geschichthaftigkeit des französischen Volkes in anderen objektiven Strukturen und Akzentuierungen ein als der des deutschen Volkes.

Jetzt wird es auch klar, in welchem Sinne wir früher (S. 272) den allem Geschichtlichen zugrunde liegenden Rohstoff, den Sachverhalt, „wie er eigentlich war", als bloßen Grenzbegriff bezeichneten. Rohstoff ist ein Tatbestand nur im Hinblick auf eine bestimmte Schwelle und Modellierung, die noch nicht an ihm zur Anwendung kam, um das Historisch-Wertige von dem Nicht-Wertigen zu scheiden und in sich zu strukturieren. Aber dieser selbe Tatbestand ist im Hinblick auf eine andere Schwelle und Modellierung bereits gesichtet und geordnet, und sofern man diese vernachlässigt, wieder in bezug auf eine andere. Es handelt sich also nur um eine ständige Superposition von Schwellen- und Modellierungs-Prinzipien, die, von verschiedenen geschichthaften Substraten ausgehend, einen Tatbestand immer

Digitized by Google

wieder anders historisch formen; nirgends aber ist der Tatbestand in schwellen- und gestaltloser Nacktheit vorhanden.

Der Wechsel der historischen Wertschwellen und Strukturen kann aber nicht nur dadurch zustande kommen, daß die historifizierenden Substrate wechseln, sondern kann auch in bezug auf ein identisch bleibendes Substrat vor sich gehen. Denn zum geschichtlichen Wert gehört ja Beziehung der Vergangenheit auf die Gegenwart. Die Gegenwart einer sich lebendig entfaltenden Person schreitet fort, und die jeweilige Gegenwart fordert daher eine immer wieder andere Formung ihrer Geschichtlichkeit. Die eigene Geschichtlichkeit eines Volkes ist für zwei verschiedene Gegenwartspunkte dieses Volkes — sie mögen M und P heißen — eine andere. Nicht etwa nur deshalb, weil im Moment P schon Epochen geschichtlich geworden sind, die im Moment M noch gar nicht existierten (nämlich die dazwischen liegenden Phasen N und O); sondern auch die vorher abgelaufenen Phasen A bis L, die für beide Gegenwartspunkte geschichtlich bedeutsam sind, sind es doch für jeden der beiden Punkte in anderer Struktur. Das historische Ereignis „Reformation" hatte zunächst seine zeitgeschichtliche Wertstruktur: es modellierte sich gemäß den Wesenstendenzen, die damals im Vordergrunde der Kulturmenschheit standen zu Gestaltungen mit ganz bestimmten Höhepunkten, überschwelligen und ebenschwelligen Akzentuierungen, unterschwellig bleibenden Einzelheiten; aber jede spätere Phase, der die Reformation etwas geschichtlich bedeutete, vollzog diese Modellierungen von neuem, um sie als Vorbereitungsform ihrer Gegenwart, als mythischen Ursprung ihrer Heiligung sich anzueignen.

Es trifft somit die scheinbare Paradoxie zu, daß auch die Vergangenheit plastisch (d. h. wandelnden Einflüssen zugänglich) ist, nicht etwa nur die Zukunft. Die petrifizierte Starrheit des Gewesenen gilt nur für eine naturwissenschaftliche Abstraktion, nicht aber für die Geschichte. Ein Platon und ein Cäsar, ein Jesus und ein Goethe wandeln sich als wahrhaft geschichtliche Potenzen auch jetzt noch ständig, entfalten Sinnbeziehungen und Bedeutsamkeiten, die ihrer Zeit, ja ihnen selbst fremd waren. Wenn Aristoteles immer wieder von neuem auflebt, so doch immer wieder als ein anderer; jede Epoche modellierte ihn sich zu einer

Digitized by Google

mythischen Persönlichkeit, d. h. zum Ursprung ihrer Heiligung, und eben darum war er für jede dieser Zeiten eine lebendige geschichtliche Persönlichkeit. Und was von historischen Individuen gilt, trifft ebenso von anderen Trägern historischer Werte zu; man braucht nur an die antike Kunst oder an die gothische Architektur zu denken.

Plastisch also ist die Vergangenheit — freilich nicht in dem Sinn, daß sie, wie die Zukunft, der willentlichen Beeinflussung zugänglich wäre; bewußte Mache vermag Geschichte nicht zu verlebendigen, sondern höchstens zu fälschen. Aber jene Triebkräfte geschichthafter Selbstentfaltung, die tiefer als der bewußte Wille wurzeln, sind dauernd am Werke, die eigene Geschichtlichkeit sich immer wieder neu zu erobern und sie in immer wieder neue Wertgestalten zu gießen, damit sie der Gegenwart und durch sie hindurch der Zukunft unverloren bleiben.

Digitized by Google

Zwölftes Kapitel.

Dienstwerte.

I. Allgemeines.

1. Begriff des Dienstwertes.

An vielen Stellen der vorangegangenen Kapitel ist der Begriff des Dienstwertes gestreift worden, aber doch stets nur, um gegen den Strahlwert abgegrenzt zu werden. Nunmehr muß er systematisch dem personalistischen Wertsystem eingereiht werden.

Daß er in diesem an die letzte Stelle verwiesen wird, bildet einen charakteristischen Gegensatz des Personalismus zu allen jenen Werttheorien, die vornehmlich nationalökonomisch orientiert sind. Der wirtschaftliche Wertbegriff ist, wie sich sogleich zeigen wird, durchaus impersonalistisch; Relativität und Maß sind seine wesentlichsten Merkmale. Nun gibt es viele Werttheorien, die überhaupt unter „Wert" nichts anderes verstehen als das Maß der Nutzbarkeit, also das, was wir „Dienstwert" nennen. Es ist die Stärke dieser Theorien, daß sie innerhalb ihres Wertbegriffs bis ins einzelnste untersucht haben, unter welchen Bedingungen Werte entstehen und sich ändern, nach welchen Gesetzen sich ihre Maßverhältnisse gestalten, und welche praktischen Folgen für Wirtschaft, Technik und Zivilisation sich aus den Bewegungen meßbarer Werte ergeben. Alle diese Probleme darf daher das vorliegende Kapitel mit Schweigen übergehen; denn bei ihnen ist nicht der Philosoph, sondern der Wirtschaftstheoretiker zuständig.

Wohl aber ist es gerade Sache des Philosophen, zu untersuchen, ob dieser utilistische Gesichtspunkt, der innerhalb der bloßen Dienstwertbetrachtung zu Recht besteht, zu einer Weltanschauung des Utilitarismus erweitert werden darf, oder ob er

Digitized by Google

sich ganz anderen herrschenden Prinzipien unterzuordnen hat. Und da ist es fast immer die Schwäche der oben genannten Theorien, daß sie den werthaften Charakter meßbarer Nutzbarkeit ohne weiteres als gegeben hinnehmen und nicht bemerken, daß erst dasjenige Prinzip, dem der Dienst gilt, in sich als werthaft erwiesen sein muß, um die Wertbetontheit der ihm geltenden Dienste zu rechtfertigen. Mit anderen Worten: die Ableitung der Dienstwerte aus anderen nicht-dienstwertigen axiologischen Kategorien machen sich die wirtschaftlich orientierten Werttheorien zu leicht. Entweder halten sie die Zwecke, denen gedient werden soll (z. B. allgemeines Menschenwohl; oder: Bedürfnisbefriedigung) für so selbstverständlich, daß ihre Untersuchung überflüssig erscheint; oder aber sie verweisen die Problematik, deren Bedeutung sie einsehen, von sich fort in die Ethik. Wir wissen aus allem Vorangehenden, wie wenig selbstverständlich die Bestimmung der Selbstwerte ist, von denen aus erst Dienstwertigkeit ableitbar ist; und wir wissen ferner, daß auch nicht eine für sich stehende Ethik, sondern nur eine auf Metaphysik gegründete Axiologie die geforderte Bestimmung der Selbstwerte zu vollziehen vermag. Indem die vorangegangenen Kapitel diese Aufgabe zu leisten unternahmen, haben sie erwiesen, daß das Nützlichkeitsprinzip nur an einer untergeordneten Stelle des Wertsystems seinen Platz haben kann, hier aber dann auch seine volle Berechtigung besitzt. Wir haben im vorliegenden Kapitel nur noch zu fragen, wie sich die Kriterien und Merkmale der Dienstwertigkeit aus den uns bereits bekannten Prinzipien der Selbstwerte ableiten lassen.

Zur Terminologie sei erwähnt, daß wir die hier zu behandelnde Wertkategorie als „Sachwert" oder „Dienstwert" bezeichnen. Mit dem ersten Ausdruck soll im Sinn unserer Grundalternative „Person/Sache" die Gegensätzlichkeit der nur dienenden Werte gegenüber den herrschenden Personalwerten ausgesprochen sein. Nun hat aber der wirtschaftliche Sprachgebrauch dem Ausdruck Sachwert eine engere Bedeutung verliehen (er versteht nämlich darunter den Wert von Gütern im Gegensatz zu den, bloßen Tauschzwecken dienenden, Geldwerten). Wir werden daher überall dort, wo es sich um eine Erfassung des Gesamtgebietes handelt, den unmißverständlichen Ausdruck „Dienstwert" vorziehen.

Dienstwerte kommen zustande durch die Beziehung des Wertträgers zu Zwecken; denn „Dienst" ist Leistung zur Erfüllung

Digitized by Google

eines Zwecks, der nicht im Leistenden selbst liegt. Diese Zweckhaftigkeit wird allgemein anerkannt: sie wird sogar dazu benutzt, einen verabsolutierten Relativismus zu begründen, da ja die Setzung von Zwecken ganz willkürlich sei und je nach diesen Setzungen die darauf bezüglichen Sachverhalte ihren Dienstwertcharakter ändern müssen.

In Wirklichkeit sind aber die Zwecke nicht lediglich der willkürlichen Setzung von Menschen überlassen, sondern in der metaphysischen Struktur des Seienden vorgebildet. Nur sinnvolle Zwecke können Grundlage der Dienstwertbeziehungen werden; sinnvoll aber ist ein Zweck erst dann, wenn er irgendwie zu einem wesenhaften Zweckganzen (einem Selbstzweck) orientiert ist.

Damit sind wir wiederum bei den „Personen" angelangt. So wie sie als Selbstzwecke erst allen Einzelzwecken Sinn verleihen, verleihen sie als Selbstwerte auch allen — jene Einzelzwecke bedienenden — Mitteln Dienstwertigkeit. Die Beziehung mag mehr oder weniger vermittelt sein — irgendwann aber muß ein Dienstwert x auf das Absolutum A hinweisen, das, in sich selbstwertig, der ganzen Kette der Mittel zwischen A und x, und damit auch dem x selbst, erst den Wertcharakter leiht.

Die Vieldeutigkeit der Dienstwertrelation bleibt also bestehen, nur ist sie aus der Sphäre subjektiver Willkür in die objektiver Bedingtheit gerückt. Diese Bedingtheit ist eine doppelseitige.

Betrachten wir sie vom dienenden Sachverhalt aus, so ist dieser schon in bezug auf einen Selbstwert vieldeutig; denn diesem Selbstwert gehören viele Teilzwecke an, die sich in ihm zum Zwecksystem ordnen; und was dem einen Teilzweck nützt, kann dem andern schaden. (Beispiel: Alkoholgenuß kann dem Teilzweck: „momentane Belebung körperlicher und geistiger Kräfte" zuträglich, dem anderen Teilzweck: „Erhaltung der Gesundheit" abträglich sein.) Potenziert wird diese Vieldeutigkeit dadurch, daß ein und derselbe Sachverhalt vielen Selbstwertganzen dienstbar sein und damit zu einer Unzahl sich durchkreuzender und zum Teil widersprechender Zwecksysteme in Beziehung treten kann. (Der Schuß, durch den ein Heerführer ver-

Digitized by Google

wundet wird, hat ganz verschiedene Wertbedeutung für den Verwundeten selbst, für sein Volk, für das gegnerische Volk.)

Betrachten wir die Bedingtheit des Dienstes von den Selbstwerten her, so müssen wir uns daran erinnern, daß zu allem personalen Leben die Spielraumbreite gehört. D. h. zu einer bestimmten Zwecksetzung gehört nicht eine einzige Möglichkeit der Erfüllung; derselbe Zweck kann vielmehr durch verschiedene Mittel erreicht werden, die also in bezug auf diesen Zweck gegeneinander vertauschbar sind.

Zusammengefaßt: Ein gegebener Sachverhalt kann von verschiedenen Zwecken her Dienstwert empfangen. Ein gegebener Zweck kann verschiedenen Mitteln Dienstwert verleihen.

Aus dem Gesagten ergeben sich die konstituierenden Merkmale der Dienstwerte, die wir in qualitative und quantitative gliedern.

2. Qualitative Merkmale.

a) Zukunftsrichtung. — Irgend ein Gegenstand oder Tatbestand dient einem Zweck: d. h. die Erfüllung des Zwecks soll erst erreicht werden. In dem Augenblick vollzogener Zweckerfüllung hört der Dienstwert in dieser Beziehung auf; und der Gegenstand, an dem er haftete, kann nur dann Dienstwert behalten, wenn sogleich wiederum weitere Zwecke — gleichartige oder andersartige — in der Zukunft winken, denen er zu dienen vermag.

Allerdings vermag der Gegenstand auch in der Gegenwart des erfüllten Zweckes werthaltig zu sein: aber er hat dann nicht mehr Dienstwert, sondern Strahlwert. Der Anzug, den ich trage, ist dienstwertig, weil ich ihn noch weiterhin tragen und vielleicht später daraus anderes anfertigen kann; aber bezogen auf das Jetzt, ist er bereits hineingehörig in das aktuelle Zweckssystem meiner Personalität und bildet einen Wertstrahl meines Persönlichkeitsbereichs (s. S. 164).

b) Potentialität. — Die bloße Zukunftsbezogenheit gibt den Dienstwerten eine Blutlosigkeit und Leere, die ein Weltbild, das nur auf Werte dieser Kategorie eingestellt ist, unerträglich machen

Digitized by Google

würde. Andererseits aber erwächst daraus als zweites Merkmal die Potentialität. Dienstwertig ist, was Mittel sein kann. Nicht das tatsächliche Vermitteln und Bedienen, sondern die Eignung hierzu ist das wertkonstituierende Prinzip. Und hierdurch gewinnt der Dienstwert nicht nur eine gewisse Gegenwart zurück (als „Potenz"), sondern eine Dauerbeschaffenheit. Denn die Potenz ist ja nicht, wie die einzelnen Dienste selber, an aktuelle Zeitpunkte gebunden, sondern immer vorhanden, solange noch Zukunftsdienste zu erwarten sind. Ein in die Erde vergrabener Geldschatz behält seinen Dienstwert auch während seiner Latenz; denn er kann, einmal wiedergefunden, für mancherlei Zwecke bedeutsam werden.

Die Potentialität des Dienstwertes ist nun freilich von ganz anderer Art als jene Potentialität, die uns in den Selbstwerten begegnete. Die in jeder personalen Einheit waltende Gerichtetheit auf Selbstbestimmung ist ja für sich allein ebenfalls bloße Potenz; sie führt zur Realität erst durch Konvergenz mit der Welt. Diese „Weltfaktoren" also enthalten jene andere dienstwertige Potenz, von der hier die Rede ist — eine sächliche Potenz gegenüber jener personalen. Denn die an der Person haftende Möglichkeit hat Richtung in sich, strebt einem Ziel entgegen; die einer „Sache" zukommende Potentialität dagegen ist nicht durch irgend eine immanente Zielsetzung, sondern nur durch ihre Eignung zu Fremddienstbarkeit gekennzeichnet. Der gemeinsame Begriff den Potentialität darf nicht den Grundunterschied verschleiern, der zwischen Tendenz zur Realisierung und bloßer Geeignetheit zur Realisierung besteht — es ist kein geringerer als der Wesensunterschied von Person und Sache.

c) Potentialität bedeutet aber schließlich auch Allgemeinheit; denn die Eignung eines Dienstwertes erstreckt sich niemals nur auf einen einzigen, einmal wirklich werdenden Zweck, sondern auf verschiedene mögliche Zwecke eines identischen oder mehrerer Selbstwerte. Diese allgemeine Eignung bewirkt, daß sich der Dienstwert aus der Beziehung zu einem individuellen Selbstwert befreit, eine Art scheinbarer Selbstexistenz gewinnt, zu einem Gegenstand des Verkehrs, des Austausches zwischen verschiedenen

Digitized by Google

Selbstwerten wird und dadurch interindividuelle Wertbeziehungen — Wirtschaft, Technik — möglich macht[1]).

d) Polarität. — Da die dienstwertige Potentialität nur von außen her zu Zielen in Beziehung tritt, vermag diese Beziehung ebensowohl ein positives wie ein negatives Vorzeichen zu gewinnen. Sie ist bipolar; der möglichen Geeignetheit steht gleichgeordnet die mögliche Ungeeignetheit gegenüber. Bei jedem Zweck besteht die Alternative, daß ein Tatbestand seiner Erfüllung näher führe, ein anderer von seiner Erfüllung entferne. Bei jedem Mittel besteht die Alternative, daß es einem Zweck förderlich, dem anderen abträglich sei. Im Gebiet der Dienstwerte bilden daher Nutzen und Schaden, Förderung und Hemmung die Pole einer Linie; vorzeichenlose Dienstwerte gibt es nicht[2]).

3. Quantitative Merkmale.

Im Bereich der Dienstwerte gewinnt das Gleichheitsprinzip endlich eine Bedeutung, die wir ihm auf den anderen Wertgebieten absprechen mußten. Bei Selbstwerten und bei Strahlwerten besteht wohl eine Rangordnung — indem dort die Selbstwertfülle, hier die Wesensnähe in verschiedener Ausprägung auftreten kann (s. S. 90 und 133) —, aber es wäre sinnlos, zwei Selbstwerte oder zwei Strahlwerte „gleich"setzen zu wollen. Anders bei den Dienstwerten. Und zwar ergibt sich hier die Gleichheitsforderung sowohl von der Seite der Zwecke, wie von der Seite der Mittel.

Wenn ein identischer Dienstwertträger als Mittel für zwei verschiedene Zwecke geeignet ist, so sind diese Zwecke in bezug

---

[1]) Der Dienstwert spielt im Wertgebiet durch die Eigenschaften der Allgemeinheit und Potentialität eine ähnliche Rolle, wie der Energiebegriff im Naturgebiet. Denn auch die „Energie" drückt das Allgemeine und Potentielle aus, das die Verwirklichung des Naturgeschehens ermöglicht; ihre Potentialität ist eine sächliche, ungerichtete, im Gegensatz etwa zum vitalistischen nisus formativus. Auch die Energie gilt als Dauereigenschaft, die dem Gebilde, auch wenn es in Ruhe ist, zugeschrieben wird, solange es die Möglichkeit zum Arbeitleisten in sich schließt. Endlich ist sie das Bindeglied, das allen Austausch des Geschehens von Naturgebilde zu Naturgebilde möglich macht.

[2]) Hierzu vergleiche man die sekundäre Bedeutung, welche die Bipolarität im Gebiet der Selbstwerte und der Strahlwerte hat. (Dieser Band S. 40, 92, 135.)

Digitized by Google

auf ihre Erfüllungsmöglichkeit gleichzusetzen. Auf diese Weise rücken plötzlich personale Züge, die in Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zur Person an deren Unvergleichlichkeit teilnehmen, in die Ebene der Vergleichbarkeit. Der Bildungszweck, den ich durch Kauf eines Buches befriedige, und der Ernährungszweck, den ich durch Kauf von Fleisch erfülle, sind, im Hinblick auf das Zwecksystem der Person, so disparat zueinander, daß ihre Gleichsetzung sinnwidrig erscheint. Die Sinnwidrigkeit hört aber in dem Augenblick auf, in welchem es sich ergibt, daß ich mit demselben Gelde den einen oder den anderen Zweck erfüllen kann. Disparat also sind die personalen Bedeutungen der Zwecke, vergleichbar dagegen ihre sächlichen Erfüllbarkeiten.

Andererseits kann, wie schon bemerkt, ein identischer Zweck durch verschiedene Mittel befriedigt werden. Demnaeh sind diese Mittel, mögen sie auch im übrigen noch so disparat sein, im Hinblick auf ihre identische Nutzbarkeit gleich. So können eine gewisse Menge Brot und eine gewisse Menge Kartoffeln füreinander eintreten, ohne daß die Erfüllung des Ernährungszwecks dadurch differenziell betroffen würde: sie haben gleichen Nährwert. Oder: ein Stück Silber mit der Prägung „ein Gulden" und ein Papierstück mit gleichem Aufdruck haben gleichen Kaufwert usw.

Auf diese beiden Arten von Gleichheiten lassen sich alle Gleichheitsphänomene im Wertgebiet zurückführen; sie sind entweder Gleichheiten des Aufwandes oder Gleichheiten der Nutzwirkung[1]). Keine der Gleichheiten aber ist Gleichheit des Wertes überhaupt, sondern immer nur Gleichheit des Wertes in einer bestimmten Richtung, unter Vernachlässigung der in anderer Hinsicht bestehenden Disparatheiten. Oder, da das Wort „Vernachlässigung" wieder zu subjektiv klingt, als ob es sich um eine Willkür des wertenden Betrachters handelte: Gleichwertigkeit ist Unterschwelligkeit der Verschiedenheiten zweier Gebilde in bezug auf ein bestimmtes Zweck/Mittel-Verhältnis[2]). Die

[1]) In der allgemeinen philosophischen Ableitung des Gleichheitsprinzips im ersten Bande des Gesamtwerkes (S. 349 ff.) ist noch nicht bemerkt worden, daß das Verhältnis Zweck | Mittel zu zwei Formen der Gleichheit führt. Dort ist nur von der hier an zweiter Stelle genannten Art die Rede.

[2]) Ähnlich bereits Bd. I, S. 354. Dort ist von der „Irrelevanz der Verschiedenheiten" die Rede.

Digitized by Google

Schwelle erweist sich also auch hier als unentbehrlicher Hilfsbegriff; es gibt im Wertgebiet keine schlechthinnige Gleichheit.

Die Gleichheit ist dann weiterhin die Voraussetzung des Maßes. Denn sind erst einmal Einheiten (des Aufwands oder der Nutzwirkung) da, die gleichzusetzen sind, dann können solche Einheiten beliebig aneinander gefügt werden, oder es können andererseits Wertkomplexe in solche Einheiten zerlegt werden. Und so lassen sich nun die Werte der aufzuwendenden Mittel nach Pferdekräften und menschlichen Arbeitsstunden, nach angeschafften Büchern und geschaffenen sozialen Einrichtungen, nach Metern und Kilogrammen, nach Mark und Dollar — die Werte der erzielbaren Nutzeffekte nach Geschwindigkeiten und Lichtstärken, nach Stückzahl der Waren und Leistung der Verkehrsmittel, nach therapeutischen und Unterrichtserfolgen, und schließlich wieder nach Mark und Dollar auf zahlenmäßige Exaktheit bringen. Freilich, auch diese Maßverhältnisse sind allein durch die Tatsache der Schwelle möglich; nur weil ein bestimmtes Zweck/Mittel-Verhältnis alle anderen Wertseiten der in Betracht kommenden Tatbestände unter der Schwelle läßt, ist das Übrigbleibende in die simpel-lineare Beziehung des Mehr-Weniger zu bringen. Und die Anwendung des Maßes wird um so reiner, je höher die Schwelle liegt, d. h. je mehr die Fülle qualitativer Wertmomente ausgeschaltet wird.

Die genannten Eigenschaften — Zukunftsbeziehung, Potentialität, Allgemeinheit, Polarität und Maßfähigkeit — kommen allen Dienstwerten zu, aber sie kommen ihnen in verschiedener Reinheit und Ausgeprägtheit zu, je vermittelter die Beziehung des Dienstwertes zu jenen Selbstwerten ist, denen er letzten Endes seinen Dienstwertcharakter verdankt. Diese Mittelbarkeitsreihe hat unbestimmt viele Stufen. Jeder Selbstwert hat zunächst in seiner unmittelbaren Daseinssphäre die seiner Erhaltung und Förderung dienenden Werte nötig. Aber diese direkten Hilfsmittel bedürfen zu ihrer Verwirklichung anderer Mittel — und so fort in indefinitum. Was wir „Zivilisation" nennen, ist nichts anderes als ein ganzes System solcher Mittel/Zweck-Beziehungen mit der Tendenz, die Mittelbarkeitsreihe ständig zu verlängern und die Stufen zu ver-

Digitized by Google

vielfachen. Je weiter man sich aber in diesen Reihen von den Ausgangspunkten der Selbstwerte (die ja doch schließlich die Nägel bilden, an denen die Ketten der Dienstwerte hängen) entfernt, um so „sächlicher" werden die Dienstwerte, um so mehr gewinnen die impersonalen Momente der Allgemeinheit, der bloßen Möglichkeit, der reinen Quantifizierbarkeit die Oberhand, und um so mehr treten die personalen Einschläge des konkret Lebendigen, Qualitativen, Individuellen, zurück — bis dann im „Gelde" die äußerste Grenze der Versächlichung auf dem Gebiete der Werte erreicht ist.

Diese Reihe zunehmender Mittelbarkeit wird in der Hauptsache die folgende Einzelbetrachtung bestimmen. Aber sie wird noch durch einen anderen Gesichtspunkt durchkreuzt. Wir müssen nämlich „gerichtete" und „gespannte" Dienstwerte unterscheiden. Jene sind durch ihre Richtung auf eine Zielart, diese durch ihre gleichzeitige Gerichtetheit auf divergierende Ziele gekennzeichnet. Für die erste Gruppe gilt die Formel: Mittel → Zweck; für die zweite Gruppe: Zweck ← Mittel → Zweck.

II. Gerichtete Dienstwerte.

Gerichtete Dienstwerte sind solche, bei denen der zu verwirklichende Zweck an dem einen Ende der gesamten Dienstfunktion steht. Der Dienstwert ist dann für diesen Zweck bedeutsam als Organ, oder als Gebrauchsgut, oder als Mittelsmittel.

1. Organwerte.

Unter einem „Organ" versteht man ein solches personoides Gebilde, welches einen Teilzweck innerhalb des Gesamt-Zwecksystems einer Person ohne weitere Vermittlung versorgt, und das zugleich selbst einen Teilzweck innerhalb jenes Gesamtsystems bildet[1]). „Organisch" heiße deshalb jeder Wertträger — sei er ein physisches oder psychisches Gebilde, ein Zustand, ein Akt, eine Disposition — dem die Doppelbedeutung zukommt, zugleich Wesensmoment und unmittelbares Werkzeug eines identischen Selbstwertes zu sein. Dienstwert und Strahlwert ist schon dem

[1]) Schon Kant hatte auf dies Kennzeichen des Organbegriffs hingewiesen.

Digitized by Google

Begriffe nach im Organischen untrennbar[1]). Aus diesem Grunde hatte der Wertcharakter des Organischen bereits in den Kapiteln über den Strahlwert gestreift werden müssen (S. 128, 134/5 und 156/7).

Beleuchten wir diese Verhältnisse an einigen Beispielen.

Die Janusköpfigkeit des organischen Wertes ist ohne weiteres klar bei den körperlichen Organen im engeren Sinne und ihren Funktionen. Mein Auge dient den besonderen Aufgaben meiner Orientierung in der sichtbaren Welt; aber es ist zugleich „ein Stück von mir" und kann deshalb durch Form, Farbe und ausdrucksvollen Blick „mich", mein Wesen und Wechselzustände meines Wesens bekunden.

Ähnlich ist — ins Überindividuelle erhoben — ein Stand als Organ eines Volkskörpers anzusehen; auch er ist sowohl Instrument wie Moment der nationalen Wesenheit.

In erweitertem Sinne können wir aber auch von psychischen Organen sprechen. So ist z. B. die Begabung eines Menschen er selbst und zugleich sein Diener. Er stellt sich dar, lebt sich aus in der besonderen Richtung und Dynamik dieser Begabung, strahlt sein Ich in sie hinein; und er bedient sich ihrer, um durch ihre Betätigung seinen Willen verwirklichen, um durch ihre Leistung sein Glück zu steigern, kurz, um aus ihr Nutzwerte zu ziehen.

Unter den psychophysisch-neutralen Tätigkeitsformen der Person gibt es eine, bei der die Doppeldeutigkeit des organischen Wertes besonders wichtig wird: es ist die menschliche Berufsarbeit. Eine rein wirtschaftlich eingestellte Betrachtungsweise neigt dazu, diesen Wert lediglich als Nutzwert einzuschätzen, als das vornehmste Mittel, durch welches der einzelne sein Dasein, die Gemeinschaft ihre Wohlfahrt sichert. Aber durch diese einseitig dienstwertige Betrachtung wird die Arbeit viel zu sehr herausgestellt aus dem Umkreis des persönlichen Lebens selber, als ob sie auf gleicher Stufe stände mit Maschinen, Rohstoffen

[1]) Die Doppelbedeutung des Organischen ist nicht mit dem „gespannten Dienstwert" zu verwechseln. Bei diesem besteht die Zwiegerichtetheit innerhalb der Dienstwertigkeit selbst; beim Organischen ist der (in sich einheitlich gerichtete) Dienstwert zugleich mit einem Strahlwert verschmolzen.

Digitized by Google

und anderen unpersönlichen Mitteln, die von außen her das Dasein von Selbstwerten fördern sollen. Arbeit aber ist doch zugleich — oder sie sollte es sein — ein wesenhafter Bestandteil des persönlichen Wertes selber, eine Auswirkung der Existenz, die sie andererseits zu sichern bestimmt ist[1]).

Die beiden im organischen Wert verbundenen Bedeutungen des Dienstes und des Strahles stehen in einer Art antinomischen Verhältnisses zueinander. Schon früher wiesen wir darauf hin, daß, je stärker die Nutzwertigkeit eines organischen Wertträgers hervortritt, um so mehr seine Strahlwertigkeit in den Hintergrund tritt (vgl. S. 156/157). Auch dies läßt sich an unseren Beispielgruppen leicht illustrieren.

Es gibt Merkmale des menschlichen Körpers (z. B. die Haarfarbe, die Augenfarbe, die Profillinie), die mit bedeutendem Ausdruckswert einen nur geringen oder überhaupt nicht erkennbaren Nutzwert verbinden, andere, wie z. B. die Stoffwechselprozesse, bei denen der Dienstwert durchaus im Vordergrunde steht. Es gibt Organe, die wir als „edle" bezeichnen — merkwürdigerweise nicht, weil auf sie der Adel des persönlichen Selbstwertes am deutlichsten überstrahlt, sondern deswegen, weil sie die unbedingt notwendigen Mittel zur Aufrechterhaltung der Existenz und der Gesundheit sind, die also den dienenden Organcharakter besonders ausgeprägt zeigen. — Innerhalb des Psychischen erwähnten wir die Begabungen. Da gibt es nun solche Begabungen, die eine scharf charakterisierte Richtung zeigen, die einem bestimmten Lebensgebiet eine persönlich betonte Gestaltung geben und in denen

[1]) Es mag hier auch noch einmal auf die „Entwicklungswerte" hingewiesen werden. Denn auch der Wert, der einzelnen Phasen eines Entfaltungsprozesses zukommt, ist in unserem Sinne „organisch", indem jede Phase einerseits über sich hinaus und von sich fort weist als Mittel zum Fortschritt, andererseits in sich bedeutungsvoll ist als besonders getönte Ausdrucksform des geschichthaften Ganzen. Die beiden bekannten, scheinbar sich widersprechenden Erziehungsmaximen: „man solle im Kinde das Kind sehen und sich auswirken lassen" und „man solle im Kinde den künftigen Erwachsenen sehen und vorbereiten" werden in Wirklichkeit erst in ihrer Vereinigung dem organischen Wert der Kindheitsphase gerecht. — Bezüglich überindividueller Geschichtswerte ist schon an früherer Stelle (S. 287) die Untrennbarkeit des Dienstwertes vom Strahlwert dargelegt worden.

Digitized by Google

daher die individuelle Zielbestimmtheit der Person eine starke Ausstrahlung erfährt. Solche Talent-Richtungen auf bestimmte Künste und Kunstformen, auf Wissenschaften, auf Technik usw. tragen in sich einen persönlichen Strahlwert, selbst wenn ihr Nutzwert ein unbedeutender sein sollte. Ihnen steht gegenüber die Intelligenz oder Allgemeinbegabung. Schon die im Namen liegende Allgemeinheit drückt ihre vorwiegende Sachwertigkeit aus; sie ist Potentialität zu allen möglichen geistigen Leistungen, durch die Vielseitigkeit der Nutzbarmachung einerseits als geistiges Hilfsmittel unersetzlich, aber andererseits des inneren Wesenszusammenhanges mit bestimmten persönlich individualisierten Zwecken entbehrend — infolgedessen in viel geringerem Maße ein geformter Ausdruck und damit ein Strahlwert der Persönlichkeit. — Endlich zeigt sich in den menschlichen Arbeitsformen der gleiche Unterschied. Es gibt Formen schaffender Betätigung, die in enger Beziehung zu Neigungen und Gaben stehen, die die Freude am erzeugten fertigen Werk, am angemessenen Ertrag, an der erfolgreich betätigten Kraft sichtbar gewähren — Arbeitsformen, bei denen die Arbeit innerlich strahlwertig zum Menschen gehören kann; und es gibt andere Formen, bei denen diese innere Zugehörigkeit unsäglich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht ist, wo die Eintönigkeit, die Sinnlosigkeit der wenigen immer wieder zu übenden Handgriffe, die Unstimmigkeit zwischen Mühe und Ertrag, die Unfähigkeit, den Werkerfolg zu sehen und an ihm sich zu freuen, depersonifizierend wirkt. So mußte hier die Arbeit zur bloßen Sache werden, lediglich dazu bestimmt, den Nutzeffekt des Erwerbes zu erzielen, gleichgültig auf welche Weise und in welchem Berufe und zu welchem sonstigen Zwecke außerhalb jenes rein materiellen.

Es ist hier noch nicht die Stelle, ethische Forderungen aus diesen Tatbeständen zu ziehen; es muß genügen, auf die Antinomie innerhalb der organischen Wertformen hingewiesen zu haben.

Von den organischen Dienstwerten unterscheiden sich alle anderen durch ihre äußere Beziehung zum Selbstwert: die Mittel stehen außerhalb des Zweckganzen, dem sie dienen; sie bilden die Umwelt des Selbstwertes und sind deshalb nicht in der Un-

Digitized by Google

mittelbarkeit mit ihm verknüpft, wie seine eigenen Organe. Innerhalb der Umweltwerte stuft sich dann die Mittelbarkeit noch mehrfach ab.

2. Gebrauchswerte.

Obenan unter den umweltlichen Dienstwerten stehen die Sachgüter, welche von außen her, ohne weitere Zwischenglieder, personalen Einzelwerten dienen. Es sind die konkreten Objekte des persönlichen Eigentums: die Scholle und das Heim, das Vieh und die Bodenfrüchte, die fertigen Gebrauchsgüter der Geräte und Möbel, der Kleidung, der Bücher usw.

Hier kann der Dienstwertcharakter mit den Merkmalen der Allgemeinheit, Potentialität, Vertauschbarkeit und Meßbarkeit schon selbständiger auftreten als bei den Organen. Meine Haut kann ich nicht wechseln, wohl aber meinen Anzug; d. h. der Dienst, den mir ein Anzug A leistet, kann auch durch den Anzug B erfüllt werden. Zerstört Feuer Gebrauchsgüter meines Besitzes, so leistet die Versicherung „Ersatz", d. h. sie mißt den Wert des Verbrannten und setzt „Gleichwertiges" an seine Stelle. Man denke ferner an die „Ersatzwirtschaft," wie sie in Zeiten des Notstandes oder der Absperrung sich entwickelt; sie ist kennzeichnend für diese Eignung von Gebrauchswerten, füreinander einzutreten, zugleich kennzeichnend für die Anpassungsfähigkeit der verwertenden Personen, bestimmte Lebenszwecke durch die verschiedensten Hilfsmittel zu befriedigen.

Aber auf der anderen Seite stehen doch gerade die Gebrauchsgüter der Person noch so nahe, daß deren individualisierte Zielstrebigkeit auch auf sie mit übergehen kann; und sobald dies geschieht, sind sie nicht mehr restlos vertauschbar. Dann bilden die Sachgüter nicht lediglich nutzbare Umwelt, sondern ausdrucksvolle Bereichssphäre für die Person. Wir haben hier dem, was wir schon früher (S. 164ff) vom Strahlwert des persönlichen Bereichs sagten, nur weniges hinzuzufügen.

In der Art, wie eine Frau ihre Kleidung wählt, in der Anhänglichkeit, die der Bauer seinem Stückchen Land, der Gelehrte seinen Büchern, das Kind seiner Puppe entgegenbringt, liegt mehr als die bloße Anerkennung des Gebrauchswertes, liegt eine Erweiterung der Persönlichkeit über die Grenzen des eigenen Leibes hinaus.

Digitized by Google

Hier gibt es keine Ersatzmöglichkeit, wie sonst bei Sachwerten; denn jene persönlichen Affektbetonungen, die eben nur diesem individuellen Gegenstand anhaften — man spricht deshalb von „Affektionswert" — sind einmalig und durch kein anderes Objekt identisch zu wecken, mag es auch an Nutzeffekt jenem durchaus gleichkommen, ja es übertreffen. Eben diese wurmstichige Truhe, dies unscheinbar gewordene Spielzeug, dieses vergilbte und stockfleckige Buch, diese Gruppe von Bäumen und Steinen — sie gewinnen eine Unersetzbarkeit, die sich stark an persönliche Lebendigkeit annähert; ihr Verlust wirkt wie eine Verarmung der Persönlichkeit selbst. Und wie die Meßbarkeit und Ersetzbarkeit tritt auch die Bipolarität zurück; der Gegensatz von nützlich und schädlich wird bedeutungslos gegenüber der einen Wertbetonung: zugehörig zur Person.

So gut wie ganz abgestreift ist der Dienstcharakter eines Sachgutes dort, wo sein Strahlwert symbolische Bedeutung annimmt. Dann wird die Sache zum sichtbaren und greifbaren Vertreter eines nicht mehr vorhandenen oder doch nicht zugänglichen Selbstwertes. Pietätvoll bewahrte Andenken an verstorbene Familienmitglieder, fetischistisch verehrte Gegenstände, die von einer geliebten Person herstammen (ein Band, ein Handschuh), historische Erinnerungsstücke (etwa ein Krückstock Friedrichs des Großen), endlich religiöse Reliquien — sie alle haben eine Wertbetonung, die mit ihrem früheren oder jetzigen Nutzwert gar nichts mehr zu tun hat.

Jene Wertzwiefalt, die in den organischen Werten notwendig auftrat, ist also auch bei den Gebrauchswerten zu finden. Freilich nicht mehr als ein notwendiges Merkmal — denn es gibt genug Sachgüter, welche in eindeutiger Weise bloßen Dienstwert und völlige Vertauschbarkeit haben —, wohl aber als tatsächliche Eigenschaft derjenigen Sachgüter, die sich aus der weiteren „Umwelt" als der engere „Bereich" der Person herausheben.

Und diese Zwiefalt führt auch hier oft genug zum Zwiespalt. Der Affektionswert bringt das Objekt dem Menschen erst innerlich nahe, beraubt es seiner Fremdheit, seines Charakters als indifferenten Nutzmittels; aber indem er damit die Persönlichkeit auf der einen Seite bereichert und erweitert, legt er sie auf der anderen

Digitized by Google

Seite auch inhaltlich fest, bindet sie an ganz bestimmte starre Gegenständlichkeiten, und nimmt dem Sachgut jenen beweglichen Dienstcharakter, kraft dessen es sich den wechselnden Zwecken der Persönlichkeit unterzuordnen hat. Der Mensch, dem der Boden und das vielleicht schon von den Vorfahren ererbte Haus und jedes Stück seines Hausrates Bestandteile seines Ich sind — dieser Mensch hat die Festigkeit einer in sich stabil gegründeten, aber auch an die Vergangenheit geketteten, wesentlich rückwärts schauenden Persönlichkeit; Überlieferung, Pietät, Konservatismus sind seine Wesenszüge. Jene Persönlichkeitszwecke aber, die auf Bewegung, Fortschritt, Entwicklung gerichtet sind, sie verlangen eine Beherrschung der Welt der Sachen; sie erfordern die Fähigkeit, die Sachgüter in ihrer Potentialität und Allgemeinheit zu suchen und zu meiden, zu nutzen und zu wechseln — schließlich auch zu überwinden und sich von ihnen loszulösen. Auch hier ist keine allgemeine Regel logisch ableitbar, nach der die Dienstwertigkeit und Strahlwertigkeit von äußeren Gütern gegeneinander abzuwägen wäre. Die jeweilige Gesamtsituation der Persönlichkeit ist bestimmend dafür, ob irgend ein Sachgut nach seiner inneren Zugehörigkeit zur Person oder nach seinem Nutzwert für die Person bewertet werden soll. Für den modernen Großstadtmenschen haben die Strahlwerte, die der Scholle, dem eigenen dauernden selbst gestalteten Heim, dem selbst hergestellten Linnen, dem individuellen Werkzeug für die Berufsarbeit anhaften, größtenteils aufgehört zu bestehen: und wir empfinden die dadurch bedingte Verödung des persönlichen Selbstwertes auf das stärkste und suchen die durch Siedelungs- und andere Bestrebungen wieder rückgängig zu machen. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß jenem Strahlwertverlust ein Gewinn an sächlichen Verwertungsmöglichkeiten gegenübersteht, die in der Person andere und neue Wertseiten zu erzeugen vermögen. Die Beweglichkeit, welche über Sachgüter in freiem Wechsel verfügt, verleiht der Persönlichkeit eine sonst nicht mögliche Vielgestaltigkeit des Handelns, befähigt sie, die äußeren Umweltbedingungen jeweilig den inneren Entwicklungstendenzen und Anlagebesonderheiten anzupassen — kurz, verleiht dem Selbstwert der Person einen Reichtum anderer Art, als wir ihn oben beschrieben, eine Herrschaftsfülle über die Welt,

Digitized by Google

die nun der Verwirklichung tiefer verborgener und weiter gesteckter Zukunftsziele dienen kann.

Die Antinomie von Strahlwertigkeit und Dienstwertigkeit der Gebrauchsgüter entspricht also in gewisser Weise dem Gegensatz von konservativen und evolutiven Zielsetzungen innerhalb des persönlichen Lebens. Und wie diese beiden Zwecktendenzen trotz ihres scheinbaren Gegensatzes — nur durch ihr Ineinander und durch das rechte Verhältnis ihres Zusammenwirkens — die einheitliche Wesensverwirklichung der Person herbeiführen, so muß auch für die Wertbetonung der Gebrauchsgüter eine solche maßvolle Mischung beider Prinzipien als Ideal gelten. Denn der Strahlwert der Gebrauchsgüter verbreitert das Fundament, mit dem die Persönlichkeit in ihrer Vergangenheit und in ihrem Bereich ruht, als schon fixiertes gestaltetes Gebilde; der Nutzwert der Gebrauchsgüter verleiht ihr Flügel, mit denen sie sich zur Zukunft hin und über ihre Umwelt hin bewegt, gestaltend, sich anpassend und neu schaffend.

3. Mittelsmittel. Technische Werte.

Aber eben diese Souveränität in der Verwertung von Sachgütern leitet über zur nächsten Stufe in der Mittelbarkeitsreihe der Dienstwerte: es ist die Stufe der „Mittelsmittel". Werden nämlich Gegenstände oder Vorgänge irgend welcher Art lediglich in ihrem Charakter als Mittel betrachtet, so braucht ihr Zweck nicht mehr in dem direkten Dienst für einen persönlichen Selbstwert zu bestehen, sondern kann ein sekundärer sein, ein Zwischenzweck, der dann erst seinerseits als Umweltwert erster Ordnung, d. h. als Gebrauchsgut, einem Selbstwert dient. So kommt denn Umweltwert zweiter Ordnung allen jenen Tatbeständen gegenständlicher, zuständlicher oder funktioneller Art zu, die das Entstehen und Bestehen, die Verteilung und Anwendung der Gebrauchsgüter zum Ziele haben. Von diesen entleihen die Mittelsmittel ihre Wertbetonung, die nun die Merkmale der Dienstwertigkeit in fortschreitend reinerer Ausprägung zeigt.

Gehen wir aus von einem bestimmten, für das Individuum X angefertigten, seiner Figur und seiner Wesensart angepaßten, Kleid, also einem unmittelbaren Gebrauchsgut. Der Wert dieses Kleides

Digitized by Google

ist, wie wir sahen, noch stark strahlwert-durchsetzt, in fixierter eindeutiger Beziehung zu einem individuellen Zweck stehend, schwer ersetzbar, von geringer Allgemeinheit und Potentialität (d. h. nicht leicht für andere Zwecke verwendbar). Nun beginnt aber die Kette der Mittelsmittel. Der Stoff, aus dem das Gewand angefertigt ist, ist in seiner Dienstwertigkeit schon genereller; denn es könnten auch ganz andere Kleider für andere Menschen oder auch Decken oder Vorhänge daraus verfertigt werden. Und er ist potentieller, denn nicht das Vorhandensein des Stoffes an sich, sondern seine Eignung, für mancherlei verwandt zu werden, macht seinen Dienstwert aus. Der mechanische Webstuhl, auf dem der Stoff hergestellt wurde, bildet das nächste Glied: er kann auch andere Stoffe für andere Zwecke herstellen; der Umfang der Dienstmöglichkeit ist wieder beträchtlich vergrößert. Die Kohlen, welche jene Maschinen treiben, haben wiederum eine unvergleichlich weitere Potentialität: der Betrieb der verschiedensten Industriemaschinen, die Durchführung des Eisenbahnverkehrs, die Heizung, die Herstellung von Gas, Teer usw. liegt in ihnen der Möglichkeit nach enthalten. Die Menschenkräfte endlich, welche jene Kohlen fördern, können — als rein psychophysische Energiequellen betrachtet — für alle möglichen anderen Dienstwerterzeugungen nutzbar gemacht werden und werden auch tatsächlich, je nach dem Wechsel der Konjunktur, in den Dienst der verschiedensten Arbeitsziele gestellt.

Alle diese Mittelsmittel haben für ihre Allgemeinheit und Potentialität nur eine Grenze (und dadurch unterscheiden sie sich von den noch tiefer in der Mittelbarkeitsreihe stehenden Tauschwerten): so mannigfach Richtung und Zielobjekt des Dienstes ist, die Kategorie des Dienstes ist noch bestimmt. Denn irgend ein sächlicher Tatbestand kann zu irgend einem Zwecke Beziehung haben entweder, indem er den Stoff zur Erzeugung des Zielobjektes darstellt, oder indem er die Bearbeitungsmittel in sich schließt, oder indem er die Verteilung und Zuführung der Güter zu ihrem Gebrauch ermöglicht, oder indem er die Kräfte zur Verwirklichung der eben genannten Teilaufgaben enthält.

„Stoffwert" besitzen sowohl die eigentlichen Rohstoffe, d. h. die unmittelbar von der Natur gebotenen, ohne menschliche Arbeit zustande ge-

Digitized by Google

kommenen Materialien, wie die bearbeiteten Stoffe bis hin zu den Halbfertigwaren; denn auch diese sind — bezogen auf die fertigen Gebrauchsgüter — doch nichts anderes als Material. — „Werkzeugwert" besitzen alle Einzelwerkzeuge ebenso wie die kompliziertesten Maschinen und gesamten Fabrikanlagen. — „Verteilungswert" besitzen alle Verkehrsmittel und die Einrichtungen des Handels. — „Kräftewert" besitzen ebenso die Naturenergien (Kohlen, Wasserkräfte usw.) wie die tierischen und die menschlichen Arbeitskräfte, und bei den Menschenkräften ebenso die rein physischen Muskelkräfte wie die technischen, intellektuellen, künstlerischen Energien, durch welche alle die anderen genannten Zwecke zielstrebig bearbeitet werden.

Wir sind jetzt an der Stelle, wo im Gebiet der Dienstwerte die Meßbarkeit eine entscheidende Bedeutung gewinnt und die Grundlage für das große Wertgebiet der Technik liefert.

Die eben genannten Umweltwerte zweiter Ordnung stehen nämlich zu den Umweltwerten erster Ordnung in einem quantitativ ausdrückbaren Verhältnis. Denn sowohl diese (die Gebrauchsgüter) wie jene (die Mittel zu ihrer Erzeugung, Bearbeitung und Verteilung) sind sächlicher Natur und daher dem Maß zu unterwerfen: die Gebrauchsgüter bilden die meßbaren Nutzeffekte, denen die Mittelsmittel in meßbarem Aufwand dienen. Diese beiden Maße in das günstigste Wertverhältnis zu bringen, ist Sinn und Aufgabe der Technik.

Zur Technik im eigentlichen Sinne genügt es also nicht, daß überhaupt irgend welche Mittelsmittel verwandt werden, um Sachgüter zu erzeugen. Das ist zunächst nur Instrumentalarbeit. „Technik" wird erst daraus durch die hinzutretende Forderung:

$$\text{Nutzeffekt}/\text{Aufwand} = \text{Optimum}.$$

Nur wo es nicht mehr lediglich darauf ankommt, überhaupt ein Beförderungsmittel, eine Beleuchtungsmöglichkeit, eine bestimmte Ware zu schaffen, sondern, wo man bestrebt ist, mit gegebenen Mitteln eine möglichst schnelle Beförderung, starke Beleuchtung, große Warenmenge zu erzielen — oder auch für einen geforderten Nutzeffekt bestimmter Größe mit möglichst geringem Aufwand an Stoff, Bearbeitung, Kraft und Verteilung auszukommen —, dort liegt Technik vor.

Dieser unteren Grenze der Technik steht eine obere Grenze gegenüber; sie wird überschritten, sobald der Zweck, den sie als „Nutzeffekt" anstrebt, selber gerechtfertigt werden soll. Eine solche Rechtfertigung ist, wie wir sahen, nur möglich durch die

Digitized by Google

Beziehung auf Selbstwerte; mit Selbstwerten aber hat es die Technik nirgends zu tun; ihr Wirkungsgebiet bleibt durchaus innerhalb der Maßverhältnisse von Dienstwerten beschlossen. Ob die Einrichtungen des Massendruckverfahrens dazu dienen, durch Verbreitung guter Literatur die Volksbildung zu heben, oder durch Herstellung von frommen Schriften die Religiosität zu stützen, oder durch billige Schundliteratur die niederen Instinkte der Massen aufzustacheln, liegt jenseits des Interesses der Technik; sie setzt sich lediglich die Aufgabe, durch neue Maschinen, geschickte Arbeitsverfahren, Verbilligung der Papierherstellung usw. möglichst viel mit möglichst geringen Mitteln drucken zu können — ganz gleich welchen Inhalts. Jeder Partei, jeder Weltanschauung, jeder Politik ist so die Drucktechnik in gleicher Weise zu Diensten; und entsprechendes gilt etwa von der Telegraphentechnik oder der Verkehrstechnik usw.: sie sind gesinnungsfremd und wertblind und müssen es sein. Die chemische Technik sorgt — je nach den von außen an sie herantretenden Anforderungen — ebenso für Hilfsmittel, um die Schädigung von Menschenleben durch schlagende Wetter zu verhindern, wie für Hilfsmittel, um im Krieg möglichst viel Menschen durch giftige Gase zu betäuben. Jede Technik ist ihrem Wesen nach indifferent gegen die letzten Ziele; in ihrer Allerweltsdienerschaft kommt ihre bloße Dienstwertigkeit aufs deutlichste zum Ausdruck.

Was die Technik auf dem Gebiet der Mittelsmittel geleistet hat und voraussichtlich in immer steigendem Maße leisten wird, ist ungeheuer — aber sie ist nichts anderes als die quantitative Herrschaft über die Mittel, unabhängig von der qualitativen Bedeutung der Zwecke. Sind bestimmte Zwecke aus irgend einem anderen Prinzip heraus erst gefordert, so vermag Technik sie aus dem Zustande der bloßen Wünschbarkeit und des Bedürfnisses in das der Verwirklichung überzuleiten; und sie vermag ferner diese Verwirklichung immer ökonomischer zu gestalten und dadurch zu erreichen, daß mit den eng begrenzten Mitteln des Aufwandes eine stetig steigende Zweckerfüllung möglich wird. Damit dient die Technik zweifellos dem Fortschritt und der Leistungssteigerung; ob aber dem immer weiteren Fortschreiten in einer bestimmten Richtung überhaupt ein Entwicklungswert zu-

Digitized by Google

komme[1]) — und was mit jener gesteigerten Leistung wirklich „geleistet", d. h. im Sinne wahrer Werte gefördert und geschafft wird, das liegt schon wieder außerhalb der technischen Problemstellung.

Diese obere Grenze der Technik muß scharf betont werden gegenüber der heute so oft zu hörenden Überschätzung technischer Werte an sich. Eine technizistische Welt- und Lebensanschauung will die Existenz jener Grenze von vornherein leugnen und macht zum Selbstwert, was erst durch sekundäre Dienstbarkeit abgeleiteten Wert erhält. Unsere Betrachtung hat erwiesen, daß vor aller Technik und unabhängig von ihr ein System der Selbstwerte aufgestellt sein muß, um die technischen Werte zu rechtfertigen. Dagegen ist es eine andere Frage, ob die Grenze gelegentlich übersprungen werden kann, d. h. ob technische Werte sich unter bestimmten Bedingungen in Werte anderer Art verwandeln können. Von solcher „Heterogonie der Werte" soll am Schluß dieses Kapitels die Rede sein.

III. Gespannte Dienstwerte.

„Gespannte" Dienstwerte sind solche, die in sich eine mehrfache Richtung auf divergierende Zwecke verschiedener Zwecksubjekte tragen. Das Spannungsverhältnis der zugleich bedienten Zwecke bringt auch in den Dienstwert selbst ein eigentümliches Widerspruchsmoment hinein.

1. Arbeitswerte.

Hier ist in erster Reihe der Wert der menschlichen Arbeit zu nennen. Er war uns schon zweimal begegnet[2]): als Organwert und als Mittelsmittel. Durch die Verbindung beider Wertbeziehungen rückt nun die Menschenarbeit in eine ganz neue Wertebene. Jetzt hat sie einerseits Organwert, d. h. Dienst- und Strahlwert für die selbstwertige Persönlichkeit des Arbeitenden; andererseits ist sie Erzeugerin von Dienstwerten für andere Nutznießer (als welche übergeordnete Gemeinschaften oder nebengeordnete Individuen gelten können). So strebt die Arbeit zugleich zweien

[1]) Zu der hier vorliegenden Wertantinomie vgl. 268.
[2]) S. S. 304/311.

Digitized by Google

Zielen in entgegengesetzter Richtung zu; daher der Spannungscharakter. Es entstehen daraus Komplikationen, die sich in stärksten Kulturbewegungen äußern.

Bei einer historischen Erscheinung ist die Problematik bereits durch den Fortschritt der menschlichen Gesittung in eindeutiger Weise aufgelöst: die Sklaverei ist als unsittlich erkannt, weil die Verwertung eines arbeitenden Menschen als bloßen Mittelsmittels seiner Würde als eines Selbstwertes widerspricht.

Dagegen stehen wir bei der modernen Industriearbeit noch mitten in der Problematik. Die Industrialisierung hat auf der einen Seite den schaffenden Menschen aufs engste verflochten in alle anderen Mittelsmittel, wie Rohstoffgewinnung, Maschinenbetrieb, Güterverteilung — so eng, daß der „Wert" der menschlichen Arbeit scheinbar nur an der fortwährenden Austausch- und Vertretungsmöglichkeit dieser sächlichen Tatbestände untereinander gemessen werden kann („eine Maschine leistet so viel, wie früher zehn Arbeiter" usw.). Und sie hat andererseits die Überzeugung von dem Selbstwert menschlicher Persönlichkeiten so gefestigt, daß die „Versächlichung" des Menschen zur bloßen Maschine die stärksten sittlichen Widerstände findet.

Nirgends tritt deutlicher die Begrenztheit und Unzulänglichkeit einer lediglich utilistischen Daseinsbetrachtung hervor als hier. Wenn die restlose Einreihung des Arbeiters in das System der meßbaren und vertauschbaren Dienstwerte zur Negation menschlicher Selbstwerte führt, dann soll man nicht schließen: „Menschliche Selbstwerte müssen eben mechanisiert werden; das ist zwar bedauerlich, liegt aber in dem unausweichbaren Verhängnis der menschlichen Wirtschaftsentwicklung" — sondern man muß schließen: „Die Gleichsetzung menschlicher Arbeit mit irgendwelchen sonstigen Mittelsmitteln ist falsch!" Und diese Falschheit ist nicht nur der Gegenstand einer akademischen Protesterklärung, die an den Tatsachen nichts ändert, sondern sie wird durch das Faktum der Arbeiterbewegung erwiesen. Denn eine solche Bewegung ist eine Selbstbewegung, ein aus dem Innern von Persönlichkeiten quellender Vorgang, in welchem diese Persönlichkeiten ihre Mechanisierung und ihre Gleichsetzung mit den anderen Produktionsmitteln durch die Tat negieren. Maschinen können keine Protestbewegung aus

Digitized by Google

sich heraus organisieren; sie sind nur von außen geschaffen, sind um des außerhalb liegenden Zweckes da und können daher gar nicht anders denn als bloße Mittel betrachtet und gewertet werden. Hier ist die restlose Anwendung des Dienstwertgedankens berechtigt. Menschen sind zwar auch eingereiht in diesen ökonomischen Prozeß, aber sie ragen mit dem anderen Pol ihres Seins in die Sphäre der Selbstwerte hinein und damit allein ist schon gegeben, daß auf diesem Gebiet die bloße Sachwertbetrachtung nicht entscheidend bleiben darf. Denn es wäre ja der größte Widersinn, daß die Dienstwerte, die als solche keine letzten Ziele sein können, über Selbstwerte (menschliche Persönlichkeiten), die als solche letzte Ziele sind, schlechthin herrschen sollen.

Vielmehr wird hier folgendes gefordert werden müssen. Die äußeren Dienstwerte der menschlichen Arbeit, die sie als Mittelsmittel besitzt, müssen zunächst auf ihre selbstwertigen Bezugskörper zurückgeführt werden, also auf die Erhaltung und die Entfaltung der Individuen, der Völker, der Menschheit, die durch die Arbeit gefördert werden sollen. Nur zu diesen Selbstwerten — nicht zu den bloßen Sachwerten des Nutzeffekts — darf der individuelle Selbstwert des Arbeiters in Beziehung gesetzt werden. Und zwar in einer solchen Weise, daß durch die Förderung *jener* anderen (überindividuellen und individuellen) Selbstwerte seine eigene personale Selbstwertigkeit nie angetastet werden darf.

Das letzte Ziel des gesamten Prozesses muß die Introzeption der Arbeit sein, d. h. die Einverleibung des Dienstes für objektive Werte in den Aufbau der eigenen Selbstwertfülle des Arbeiters. Diese Maximalforderung ist aber nur an das arbeitende Subjekt zu stellen; die Sozialpolitik ihrerseits hat dagegen gewisse Minimalforderungen zu erfüllen, damit die Voraussetzungen für eine solche Introzeption der Arbeit überhaupt erst geschaffen werden — nämlich:

1. Das Äquivalent der menschlichen Arbeit ist nicht allein zu bestimmen nach dem Nutzwert, sondern zugleich nach dem Gesichtspunkt, daß der Selbstwert der arbeitenden Persönlichkeit aufrecht erhalten und gewürdigt wird (Forderung des Existenzminimums, des Rechts auf Arbeit, Anpassung der Entlohnung an die Gesamtqualität, die Bildungshöhe, die Befähigung des Arbeiters).

Digitized by Google

2. Die Art der menschlichen Arbeit ist so zu gestalten, daß das Arbeiten für das arbeitende Individuum nicht nur ein bloßes Mittel des Erwerbs und des Lebensunterhalts bleiben muß, sondern zu einem inneren Bestandteil seines Selbstwertes werden kann.

3. Das Ziel der menschlichen Arbeit muß ein solches sein, daß die Unterordnung unter die höheren Selbstwerte, denen die Arbeit letzthin dient, nicht dem individuellen Selbswert zuwiderläuft.

Was von der menschlichen Arbeit überhaupt, das gilt in ganz besonderem Sinne von der geistigen Arbeit des Menschen. Denn während die rein physische Arbeit in gewissem Sinne tatsächlich durch Maschinen ersetzbar ist, steht die eigentlich geistige Arbeitsbetätigung außerhalb der Vertauschungsmöglichkeit mit den anderen Dienstwerten zweiter Ordnung. Dies rührt daher, daß die geistige Arbeit Doppeltes zu leisten hat: sie muß einmal gegebenen Zielen dienen, indem sie diejenigen Mittel, die geistiger Art sind, verwertet; sie muß auf der anderen Seite die Ziele selbst erst schaffen, setzen, bewerten. Die erste Aufgabe stellt sie noch mit den anderen Arbeitsformen auf eine Linie; denn ob ich im Dienst einer gegebenen wirtschaftlichen Forderung, z. B. eines Hausbaues, (physisch) baue oder (psychisch) rechne und konstruiere, ändert nichts an der Art, wie durch die Arbeit Nutzeffekt erzielt wird. Die zweite Aufgabe aber — die eigentlich die erste ist — hebt die geistige Arbeit grundsätzlich aus der bloß wirtschaftlich-technischen Betrachtungsweise heraus; denn ein Arbeiten, das zugleich ein Schaffen ist, das vorhandene Ziele hinter sich läßt und sich gegebenen Wertmaßstäben nicht einfach unterwerfen kann, hat persönlichen Strahlwert von stärkster Wesensnähe und wird auf das tiefste entwürdigt, wenn es als bloßer Dienstwert zweiter Ordnung behandelt wird. Eine sittliche Gefahr ist deshalb jene Industrialisierung der geistigen Arbeit, wie sie in unseren Zeiten überhand nimmt. Indem Forscher und Erfinder, theoretische und praktische Denker, Schriftsteller und Künstler immer mehr zu abhängigen Funktionären von rein wirtschaftlichen Unternehmungen werden, wird der Geist zu einer Ware, zu einem bloßen Mittel und muß auf seine vornehmste Würde: sich selbst sein Ziel setzen zu können, verzichten. Eine kaum geringere sittliche Gefahr droht

Digitized by Google

aber auch von dem Versuch, unter dem allgemeinen Begriff menschlicher Arbeitskraft physische Arbeit und die beiden Formen geistiger Arbeit unterschiedslos zu subsumieren und damit an der geistigen Arbeit nur ihren Charakter als Gütererzeugungsmittel, nicht als neuschöpferisches, zielesetzendes Prinzip zu betonen. So wird weder eine rein kapitalistische, noch eine rein sozialistische Einstellung dem Sonderwert schöpferischer Geistesarbeit gerecht.

Auch der Begriff der „Psychotechnik" findet nun seine werttheoretische Begrenzung. Technik ist, so sahen wir, lediglich eine Behandlung der Mittel nach dem Grundsatz geringsten Aufwandes und größter Ausnutzung. Und so ist eine Technik der psychischen Funktionen nur möglich, soweit sie eben als bloße Arbeitsmittel in Betracht kommen. In diesem Sinne ist es gerechtfertigt, die leistungsfähigste Form, in welcher die Aufmerksamkeit oder das Gedächtnis bestimmte Aufgaben zu erfüllen vermag, ausfindig zu machen und ins Spiel zu setzen. — Sobald aber die Psychotechnik dazu führt, daß der Geist selbst mechanisiert wird, daß ihm jede Spontaneität und eigene Bewegungsfreiheit genommen werden soll zugunsten eines starren, monotonen Kräftesparprinzips, ist sie unsittlich. Hier liegt eine Gefahr des Taylorsystems. Die beste Psychotechnik ist daher nicht sowohl die Mechanisierung des geistigen Arbeitsprozesses, sondern die Verwertung von Begabung und Neigung für Berufswahl und Arbeitsform; denn hier wird ja gerade die innere Beschaffenheit des Arbeitenden, seine persönliche Sonderheit, bestimmend für seine Einreihung in den Dienstwertprozeß.

2. Tauschwerte.

Die andere Gruppe „gespannter" Dienstwerte wird von den Tauschwerten gebildet. In ihrer ausgeprägtesten Form, dem Geldwert, stellen sie zugleich die reinste Form des Dienstwertes überhaupt dar, die den tiefsten — selbstwert-fernsten — Platz in der Mittelbarkeitsreihe der Dienstwerte einnimmt.

Damit es Tauschwerte geben könne, sind drei Voraussetzungen nötig. Die erste haftet an einem einzelnen Selbstwert, die zweite an der Beziehung zweier Selbstwerte, die im Verhältnis des Gebens und Nehmens stehen, die dritte an der netzartigen Ver-

Digitized by Google

strickheit vieler Selbstwerte im Geben und Nehmen von Dienstwerten („Wirtschaft").

Eine einzelne Person (individuelle oder überindividuelle) verfügt über einen Bestand zu ihr gehöriger Dienstwerte: organischer Kräfte, Sachgüter, verschiedener Mittelsmittel. Da Dienstwert die Möglichkeit bedeutet, Zwecke der Person zu erfüllen, so stellt jedes Ausscheiden eines Dienstwertes aus dem System einer Person eine Minderung des Gesamtbetrages an Erfüllungsmöglichkeiten ihrer Zwecke dar. Dies klingt wie eine Selbstverständlichkeit, ist es aber durchaus nicht; denn der Satz gilt eben nur für Dienstwerte, nicht für Strahlwerte, ja, trifft geradezu einen Grundunterschied zwischen beiden. Wenn eine Person ihre eigenen strahlwertigen Momente auf die Gegenstände ihres Bereichs und auf andere Personen ergießt, verarmt sie nicht selbst, sondern erweitert im Gegenteil ihre Persönlichkeitssphäre; hier ist wirklich Geben seliger denn Nehmen. Anders bei den Dienstwerten: da ist eine bestimmte Leistungsmöglichkeit an den einzelnen Dienstwertträger (sei es ein Gegenstand oder eine Kraft) gebunden; wird der Gegenstand fortgegeben, die Kraft verbraucht, so hat eben die Person an Erfüllungsmöglichkeit ihrer Zwecke absolut einen Verlust erlitten — wenn nicht Ersatz eintritt. Die Lücke, die a (das Abgegebene) läßt, muß ein b (ein Bekommenes) ausfüllen. Die Ersatzforderung für abgegebene Dienstwerte ergibt sich demnach mit Notwendigkeit aus der Selbsterhaltungstendenz jeglicher Person.

Aber ein bloßer Ersatz im genauen Sinn würde wiederum nicht ausreichen, um überhaupt die Abgabe von Dienstwerten zu veranlassen. Wenn ich einen Anzug fortgebe und dafür einen anderen bekomme, der mir genau die gleichen Dienste leistet wie der erste, dann ist der Tausch für meine Person überflüssig, ja sinnlos. Vom Standpunkt eines einzelnen Selbstwertes aus ist also ein Dienstersatz nur dann gerechtfertigt, wenn der Gesamtertrag an Zweckerfüllungsmöglichkeiten dadurch nicht nur auf konstanter Höhe gehalten, sondern gesteigert wird. Der empfangene Dienstwert muß gegenüber dem abgegebenen ein Plus bedeuten.

In zwei Hinsichten ist ein solches Plus denkbar: b kann vordringlicheren Zwecken dienen als a; oder b kann allgemeineren Zwecken dienen als a. Im ersten Fall handelt es sich

Digitized by Google

darum, daß irgend ein ganz konkreter, eben jetzt aktueller Zweck in der Person nach Befriedigung verlangt, ohne daß ein gerade hierauf eingestellter Dienstwert verfügbar wäre. So wird denn ein anderer Dienstwert von weniger akuter Bedeutsamkeit preisgegeben, um die vordringliche Aufgabe erfüllen zu können. Ein Hungernder gibt etwa ein kostbares, ihm sehr liebes Buch fort, um sich Brot dafür zu verschaffen. Ein solches Eintauschen eines Dienstwertes von konkreter Erfüllungsbereitschaft für einen anderen, der in seiner bloßen unaktuellen Potentialität verharrt, bildet die individuelle Grundfunktion des Kaufens.

Im zweiten Fall kann es gerade die allgemeine Potentialität sein, wodurch der empfangene Dienstwert den Vorzug hat gegenüber dem abgegebenen. Ich verzichte auf einen Dienstwert von konkreter Erfüllungsbereitschaft — nur daß nicht ich gerade jetzt dieser Zweckerfüllung bedarf — und empfange dafür einen anderen Dienstwert, der eine vielseitigere, nicht an die gegebene Situation gebundene, Verwendungsmöglichkeit gestattet, dessen Umsetzung in irgend eine konkrete Zweckerfüllung ich mir also vorbehalten kann. Es ist dies die individuelle Grundfunktion des Verkaufens.

Bis hierher hatten wir es noch nicht mit einem „gespannten" Dienstwert zu tun. In bezug auf einen individuellen Selbstwert gibt es vielmehr zwei getrennte Dienstwerte, die auf parallelen Geleisen in entgegengesetzter Richtung laufen. Sie sind polar zueinander, aber jeder ist für sich noch eindeutig gerichtet.

Das ändert sich aber sofort, wenn wir von der Abstraktion abgehen, daß es sich um den Ersatz eines Dienstwertes gegen einen anderen für einen Selbstwertträger handelt. Tausch ist ein interpersonaler Vorgang, der stets zugleich für eine Person A ein Kauf und für eine Person B ein Verkauf ist. Und nun wird jeder der beiden Tauschgegenstände zu einem zwischen A und B ausgespannten Wert: denn dasselbe Objekt, das für Person A den Abgabewert a hat, hat für Person B den Empfangswert b; das Umgekehrte gilt für das Gegenobjekt. Dieser gespannte Wert jedes Wertträgers ist sein „Tauschwert"; und zwar haben zwei Wertträger äquivalenten Tauschwert, wenn sie gegeneinander getauscht werden können.

Digitized by Google

In der Äquivalenz scheint aber zunächst ein innerer Widerspruch zu liegen. Wir sahen, daß nur dann getauscht wird, wenn jedes daran beteiligte Subjekt ein Plus an Erfüllungsmöglichkeit erhält. Wie können aber zugleich A und B mehr empfangen als geben? Wären die Tauschwerte wirklich äquivalent, dann dürfte ja nach erfolgtem Tausch bei keinem der beiden Tauscher ein Plus an verfügbaren Dienstwerten vorhanden sein.

Die Paradoxie löst sich auf folgende Weise: Äquivalenz des Tauschwertes kann nicht heißen, daß jeder der beiden Dienstwertträger für jeden der beiden Selbstwerte gleiche Werthöhe habe — denn dann würde ja, wie schon oben erwähnt, kein Anlaß sein, sie gegeneinander auszuwechseln. Sondern Aquivalenz bedeutet nur, daß das auf jeder Seite angestrebte Plus an Dienstwerten (der „Mehrwert") gleichen Anreiz zum Tausch gibt. Dies ist freilich nur dadurch möglich, daß dieses Plus auf beiden Seiten qualitativ verschieden ist.

Zwei absolut gleiche Personen — wenn es solche gäbe — wären nicht imstande, miteinander in Tauschverkehr zu treten. Aber da jede Person ihre besondere Zweckstruktur hat, müssen im konkreten Fall bestimmte Zwecke in A anders akzentuiert sein als in B; und so können sie Erfüllungsmöglichkeiten austauschen, die für jeden der beiden Empfangenden lebenswichtiger sind als für jeden der beiden Gebenden: dadurch ist beiden durch den Tausch geholfen.

Diese einfachste Form des Tausches ist freilich nur selten zu verwirklichen; nur unter ganz bestimmten und zwar sehr einfachen Lebensbedingungen wird ein A gerade diejenigen konkreten Dienstwerte zur Verfügung haben und abgeben können, die B vordringlich braucht, und B zugleich diejenigen besitzen und entbehren können, die dem aktuellen Bedürfnis von A entsprechen: so tauschen Schuljungen ihre Briefmarken, Primitive ein Stück Vieh gegen eine Waffe; so tauscht in der patriarchalischen Wirtschaft der Herr die Arbeitskraft seines Gesindes gegen Wohnung und Verpflegung ein.

Komplizierter schon ist derjenige Tausch, in dem sich A und B als Käufer und Verkäufer gegenüberstehen. Denn hier setzt sich dem konkreten Erfüllungsbedürfnis des einen ein abstraktes Verfügungsbedürfnis des anderen entgegen; die gegenwärtige Kon-

Digitized by Google

stellation der Lebensumstände ist für A mehr in ihrer inhaltlichen Zweckzugespitztheit bedeutsam, die ihn Bestimmtes vordringlich verlangen läßt, für B mehr als Grundlage für vorgestellte Zukunftsmöglichkeiten, für die er einen vielseitig verwendbaren Dienstwert stets zur Verfügung haben möchte. Für diese bloße, inhaltlich noch ganz undeterminierte Möglichkeit hat ja der Sprachgeist sehr feinsinnig den Ausdruck „Vermögen" geprägt.

Die Gespanntheit des einen Dienstwerts, den der Käufer A empfängt, ist: Kaufswert im Hinblick auf A, Verkaufswert im Hinblick auf B. Die Gespanntheit des anderen Dienstwertes, den der Verkäufer B empfängt, ist: Kaufswert im Hinblick auf A, Vermögenswert im Hinblick auf B.

Aber wir bleiben noch immer in einer Abstraktion stecken, wenn wir den interpersonalen Prozeß des Tausches nur zwischen zwei Individuen stattfinden lassen. In Wirklichkeit ist das einzelne Tauscherpaar nur eine Masche in einem ungeheuren Austauschnetz, der „Wirtschaft".

In ihr stehen zahllose Personen verschiedener Stufenordnung wie auch personoide Gebilde verschiedener Art in unauflösbarer Verbundenheit. Jedes einzelne Wirtschaftssubjekt hat seine besondere Zweckstruktur, kraft deren bestimmte Zwecke in bestimmten Zeitpunkten besonders vordringlich sind und nach dem sie erfüllenden Dienstwert rufen. Jedes dieser Wirtschaftssubjekte ist ferner außerstande, alle erforderlichen Dienstwerte selbst von sich aus zu schaffen. Es muß sie zum Teil anderswoher erhalten, wofür es, nach obigem Prinzip, Dienstwerte abgibt, die für es weniger vordringlich sind. Je größer aber die Zahl der in solcher Tauschbeziehung stehenden Subjekte, je mannigfacher die zu befriedigenden Einzelzwecke jedes Subjekts, je unübersehbarer die Vordringlichkeiten des einen Zwecks bei diesem und des anderen bei dem anderen Subjekt sind, um so unwahrscheinlicher der Fall, daß gerade zwei Subjekte aneinander geraten, deren jedes just den Dienstwert abzugeben hat, dessen der andere bedarf. Deshalb tritt hier, noch viel entschiedener als oben beim einzelnen Tauscherpaar, das Bedürfnis auf, daß der eine Dienstwert nicht sowohl auf konkretes Erfüllungsbedürfnis, sondern auf abstraktes

Digitized by Google

Verfügungsbedürfnis eingestellt sein muß. Er soll nicht nur — wie wir es noch oben annahmen — Kaufswert für einen bestimmten A und Vermögenswert für einen bestimmten B haben; die Individualisierung auf bestimmte A und B muß überhaupt gesprengt werden, und der gesuchte Dienstwert muß die Eigenschaft haben: zugleich Kaufswert und Vermögenswert für beliebige, im Wirtschaftsprozeß verbundene Tauscherpaare zu besitzen.

Einen solchen generellen reinen Tauschwertträger bezeichnen wir als Geld. Die Form, in der dieses auftritt, ist für die grundsätzliche Wertfrage gleichgültig, ob als Muschelgeld wie bei den Naturvölkern, ob als Metallgeld, als Papiergeld, als Wertpapier, als Giro-Guthaben usw. Notwendig ist nur, daß der Wertträger die Eigenschaften besitzt, die zu einer möglichst allgemeinen und beweglichen Austauschmöglichkeit befähigen.

Allgemein muß die Austauschmöglichkeit in qualitativer, räumlicher und zeitlicher Hinsicht sein. Qualitativ: der Wertträger muß ebensogut in beliebige konkrete Dienstwerte umtauschbar sein (also Kaufkraft haben), wie auch als bloße Potentialität für künftige Verwertung reservierbar sein, also Kapitalswert besitzen. Räumlich: der Tauschwertträger muß an allen Stellen des Wirtschaftsgebiets zur Verfügung stehen, wo andere Dienstwerte gegen ihn ausgewechselt werden sollen; das „Geld" muß also leicht transportabel sein. Zeitlich: das „Geld" muß Dauer haben, um zu irgend welchen erforderlichen Zeiten aus seiner potentiellen Bedeutung in die aktuelle umgesetzt werden zu können. Dazu gehört nicht nur, daß es aus dauerhaftem Stoff besteht, sondern vor allem, daß auch seine „Geltung" dauernd garantiert ist; denn sonst könnte Geld, das ich durch meine heute aufgewandte Arbeitskraft verdiene, in einem Jahr nicht mehr die Möglichkeit haben, mir zum Erwerb von Sachgütern zu verhelfen.

Gerade diese Verbindung von größter Beweglichkeit und garantierter Dauerhaftigkeit bildet den eigentümlichen Gestaltcharakter des Geldes. Beides ist begrenzt; aber es gehört zu den wichtigsten Aufgaben aller Finanzwirtschaft, diese Grenzen ständig zu erweitern. So ist der Überweisungsverkehr ein Hilfsmittel, um die Transportschwierigkeiten des Geldes vom Geber zum Empfänger aufzuheben. Hier gibt es überhaupt kein Hin-

Digitized by Google

und Herbewegen von geldwertiger Materie mehr; eine bloße schriftliche Notiz genügt als Symbol, daß der Dienstwert von einem zum anderen übergegangen ist. Andererseits ist der Dauercharakter des geldlichen Sachwertes abgestuft nach den Mächten, die die Garantie für die Geltung übernehmen. Die Wertschwankungen von Wertpapieren und die Valutabewegung sind Zeichen für diese Unstarrheit. Je mehr irgend ein geldlicher Wert solchen Schwankungen unterworfen ist, um so weniger hat er reinen Geldwert (d. h. den Charakter, fixes Austauschmittel für anderes zu sein), um so mehr wird er wieder konkretes Mittelsmittel, d. h. er wird Gegenstand des Handels, der seinerseits wieder „Geld einbringen" soll.

Die Einzelheiten dieser Vorgänge müssen der nationalökonomischen Wertlehre und der Finanzwissenschaft überlassen werden. Von den für die philosophische Werttheorie wichtigen Fragen[1]) seien hier nur die folgenden erwähnt.

Daß der Geldwert die persönlichkeitsfernste Form alles Wertes sei, ist schon oft ausgesprochen worden; und mit Recht wurde dann auch meist bemerkt, daß der ungeheure Anstieg der Geldwirtschaft in unserer Zeit als Symptom der Entpersönlichung aufgefaßt werden muß. In der Tat wird ja jeder andere Wert dadurch, daß er in geldlichen Ziffern ausgedrückt wird, seiner ihm etwa noch zukommenden qualitativen Besonderheit entkleidet; nackt und kalt gilt von ihm nur noch, was zählbar und zahlbar, was vertauschbar gegen beliebige andere Dinge, Handlungen, Zustände ist. Das Werk des Genies liegt für die geldliche Betrachtung in einer Fläche mit irgend einer gleichgültigen Dutzendware, vielleicht sogar an einem tieferen Punkte, wenn keine Nachfrage nach jenem Werke da ist, im besten Falle auf einem graduell betrachtet höheren Punkte, aber doch innerhalb derselben Dimension. Der persönliche Liebesdienst kann im Geld nicht anders bewertet werden, als die kühle sachliche Arbeitsleistung. Indem scheinbar alles in Geld ausgedrückt, für Geld alles eingetauscht werden kann, erhält zwar einerseits das Geld einen unfaßbar reichen Gehalt der Möglichkeit nach; und für den, der in ihm nichts anderes sieht als das Instrument, auf dem er das Leitmotiv seiner inneren

[1]) Es sei auch auf Simmels „Philosophie des Geldes" hingewiesen.

Digitized by Google

Bestimmung und Lebensaufgabe mit allen Registern spielen kann, vermag es eine universelle Bedeutung zu gewinnen. Aber weit näher liegt die andere Folge: daß das Geld in seiner Allerweltsbeschaffenheit die bunte Fülle der anderen, persönlichkeitsnäheren Dienstwerte und den über Meßbarkeit und Taxe erhobenen Glanz der Strahlwerte auslöscht. Es ist, als ob man aus der farbigen Welt des normal Sehenden in die Schwarzweiß-Welt des total Farbenblinden träte[1]); hier wird alles einfacher, vergleichbarer; alles fügt sich der bloßen Gradunterscheidung von Heller und Dunkler — aber verschwunden ist Glut und Pracht und die Unendlichkeit einzigartiger, unvergleichbarer Tönungen. Was man ißt und wie man sich kleidet, die Reise, die man macht, und die Kunst, die man genießt[2]), die Ausbildung, die man erfährt, und der Beruf, den man wählt, ja auch die Ehe, die man eingehen will, und die Nachkommenschaft, die man in die Welt setzt, alles wird in Geld ausgedrückt, auf Geldwert zurückgeführt — und die Menschheit ist auf dem Wege, dem König Midas zu gleichen, dem nach seinem Wunsch alles, was er berührt, zu Gold wird — und der daran stirbt.

Daß solche mammonistische Lebensauffassung und Lebensgestaltung immer wieder die Entrüstungspredigten der Propheten und Moralisten herausfordern mußte, ist nach dem Gesagten verständlich. Jesus vertrieb die Händler aus dem Tempel; Franziskus legte seinen Jüngern vor allem das Gelübde der Armut auf; und von Savonarola bis Tolstoi ist immer wieder der Mammon als das Böse schlechthin gegeißelt worden. Nun gibt es in der Tat nichts Fürchterlicheres als jenes Auf-den-Kopf-Stellen der Wertrangordnung, wodurch aus dem selbstwert-fernsten, äußersten Glied in der Mittelbarkeitsreihe der Dienstwerte der Selbstwert schlechthin gemacht werden sollte. Aber andererseits muß doch

[1]) Das Bild ist von mir bereits an anderer Stelle zur Charakterisierung der mechanistischen Weltbetrachtung verwendet worden; es sei erlaubt, es hier zu wiederholen.

[2]) Ich besichtigte im Ausland eine der herrlichsten Bildergalerien; ein mich begleitender Bürger des Landes gab mir als wichtigstes Merkmal bei jedem Bilde den Preis an, für den es erworben worden ist. Nirgends ist mir diese „geistige Farbenblindheit" einer mammonistischen Lebensanschauung deutlicher entgegengetreten.

Digitized by Google

nun an jener äußersten Stelle der Reihe auch dem Geld sein berechtigter Platz eingeräumt werden. Fordert man Erfüllung von Zwecken, dann muß man auch die Mittel anerkennen, die diese Erfüllung ermöglichen. Und Geld ist das Mittel in seiner reinsten Form, das „Nichts-als Mittel", aber auch das „Allerweltsmittel". Ähnlich wie die Technik, aber in noch höherem Grade, ist es an sich gesinnungslos, oder besser — da „gesinnungslos" schon einen Tadel enthält —: es ist „gesinnungsfremd", noch unterhalb von Gut und Böse, Recht und Unrecht. Non olet. Es kann schlechten Zwecken dienen; und eine Lebensanschauung, die das Geld zum Angelpunkt der Welt macht, ist selbst ein schlechter Zweck. Aber auch die guten Zwecke sind auf seine Mittlerexistenz angewiesen; und seine Fähigkeit, den Austausch von Sachwerten im Dienst von Selbstwerten über Raum, Zeit und Qualitätsunterschiede hin allseitig zu vermitteln, ist selbst ein guter Zweck, ein Mittel zum Fortschritt des einzelnen und des Menschengeschlechts.

Schließlich müssen diese Gesichtspunkte auch auf den bipolaren Charakter des Geldes angewandt werden. Geldeswert ordnet sich — da die qualitative Mannigfaltigkeit ausgelöscht ist, in die eine Dimension des Mehr/Weniger; da aber Geldeswert zugleich gespannter Wert ist, hat diese Linie eine positive *und* eine negative Strecke; auf jeder Seite gibt es Gradabstufungen und beide Seiten können gegeneinander kompensiert werden. Einnahmen und Ausgaben, Verlust und Gewinn, Guthaben und Schulden stehen sich so als positive und negative Pole der wirtschaftlichen Wertbewegung gegenüber; und diese kommt immer dort in eine zeitweilige Ruhelage, wo eine gegenseitige Aufhebung der positiven und negativen Wertgrößen erreicht ist: dann ist die Rechnung beglichen, das Budget-Gleichgewicht hergestellt. Aber wieder müssen wir betonen, daß diese lineare Auffassung nur Geltung hat in bezug auf das abstrakte Prinzip allgemeiner Austausch-Potentialität, daß sie aber nicht den Sinn des wirtschaftlichen Austausches selbst wiedergibt. Denn dieser Sinn liegt ja in dem, was für die selbstwertigen Wirtschaftssubjekte geleistet wird; in diesen aber gibt es keine wirkliche Kompensation positiver und negativer Werte. Für eine Person ist „Ausgeben" nicht das bloße Gegenstück von „Einnehmen", sondern beides sind positive, aber qualitativ

Digitized by Google

ganz verschiedenartige Verhaltungsweisen. Und ebensowenig ist der Zustand der Verschuldung durch einen bloßen Vorzeichengegensatz vom Zustand des „Vermögenhabens" unterschieden; sondern beide Zustände haben ihre besondere markante Bedeutung im Zwecksystem der Person; und ihre „Kompensation", d. h. die Begleichung einer Schuld, ist nicht etwa die Wiederherstellung eines Indifferenz-Zustandes, sondern ist in ihrer personalen Bedeutung etwas absolut anderes als ein früherer Nullzustand, in dem weder die Schulden noch der kompensatorische Vermögensbetrag vorhanden gewesen waren.

Gerade die klare Übersichtlichkeit einer Budgetberechnung mit ihrer bipolaren Einlinigkeit hat immer wieder die Gefahr mit sich gebracht, daß man eine solche Verrechnung der Werte auf die allgemeine Werttheorie übertrug. Wir haben schon an einer anderen Stelle (S. 214ff.) die Verkehrtheit einer solchen „Budget"-Ethik aufweisen müssen, die da sagt: das Ziel der Sittlichkeit bestehe in einer solchen Führung des Lebensgeschäfts, daß nach gegenseitiger Abgeltung der negativen und positiven Posten ein möglichst großer Überschuß von Positivem bleibe. Ein solcher Ethiker zäumt das Pferd am Schwanze auf; denn er will die künstliche Abstraktion, die nur am äußersten Ende der Mittelbarkeitsreihe der Werte ihren Sinn hat, zum bestimmenden Inhalt primärer Wertbetrachtung und Werteichung machen. Er streicht erst alle Wertqualitäten, alle unvergleichliche Verschiedenartigkeit der Zwecke, um dann aus der Ödigkeit der Maß-Unterschiede, die nun allein übrigbleiben, das Ganze der Ethik zu machen!

IV. Heterogonie der Dienstwerte.

Mit der letzten Betrachtung haben wir zum wiederholten Male (s. o. S. 314) eine Frage gestreift, die nun eingehender zu behandeln ist. Kann ein Dienstwert seinen Platz in der Mittelbarkeitsreihe *ändern*? Kann er vor allem *aufrücken* derart, daß er dem Selbstwert näherkommt und an dessen Strahlwertigkeit stärker Anteil nimmt, als seiner ursprünglichen Stellung entspricht?

Eine solche Wertverschiebung hatten wir früher (S. 47) „Heterogonie" genannt. Sie ist nun in der Tat an Dienstwerten festzustellen,

Digitized by Google

und zwar insbesondere an jenen, die eine ursprünglich sehr tiefe Stellung in der Mittelbarkeitsreihe haben.

Die Ökonomie personalen Lebens verbietet es, bei jedem anzuwendenden Mittel die oft sehr vielgliedrige Kette bis zum eigentlichen letzten Zwecke hin wertend und handelnd zu verwirklichen; das Mittel selbst, seine Beschaffung, seine Vorbereitung, seine Verwendung mit Hilfe anderer untergeordneter Mittel wird zu einem direkten Zweck, der die Persönlichkeit wenigstens zeitweilig ganz zu erfüllen vermag — ohne Rücksicht auf den tieferen oder höheren Endzweck, durch den dieser ganze Prozeß erst seine wahre Bedeutung erhält. So kann also ein zunächst rein sachwertiger Tatbestand plötzlich strahlwertig werden. Ja noch mehr. Infolge des mnemischen Charakters jeder Persönlichkeit kann diese — erst sekundär gewonnene — Strahlwertigkeit auch dann noch bestehen bleiben, wenn die ursprüngliche Dienstwertigkeit verlorengegangen ist, d. h. wenn der Zweck, dem der Dienstwert galt, gar nicht mehr existiert oder jetzt durch ganz andere Mittel erfüllt werden kann.

So kann z. B. irgend eine technische Errungenschaft, die doch ihrem Wesen nach nichts als ziel-indifferentes Mittelsmittel ist, auf einmal in eine ganz neue Wertbeleuchtung rücken. Das Fliegenkönnen ist für den Menschen nicht nur von Bedeutung, weil er damit wertvolle Ziele erreichen kann; die ihm sonst verschlossen waren, und weil er durch die ungeheure Beschleunigung des Verkehrs Zeit gewinnt, die er für andere wertvolle Zwecke nutzen kann — sondern weil das Fliegenkönnen selbst als neuer Inhalt persönlichen Lebens erscheint, und zwar ebenso für den einzelnen, der im Fliegen ein unerhört neues Machterlebnis genießt, wie für die Gesamtheit, die ihre Willensherrschaft über die Erde aus der bisher nur flächenhaften Betätigung in die dritte Dimension erstreckt.

Nun sind ja gerade die selbstwertfernsten Dienstwerte dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen das Prinzip der Meßbarkeit so stark zur Ausprägung kommt. Immer wieder erwies sich, wie inhaltsleer eine solche bloße Maßzahl sei, wie sehr durch die Pressung aller Werte in die eine Dimension des Mehr/Weniger die qualitative Mannigfaltigkeit des Daseins ausgeschaltet wird. Und nun geschieht das Merkwürdige, daß diese Quantität als bloßes „Mehr“ einen eigenen Wertnimbus erhält. Aus dem formalen Prinzip der Stei-

Digitized by Google

gerung als solcher — unabhängig davon — was denn mehr gekonnt oder genossen wird — entsteht ein qualitativer Lebensinhalt, eine neue Note des Selbstwertes, der nun seinerseits gesteigert erscheint: aus dem Maßprinzip ist das Machtprinzip erwachsen.

Blicken wir nochmals auf die Technik. Das ebengenannte Beispiel von der Flugtechnik stellt doch nur einen Ausnahmefall dar; denn diese hat ja unmittelbar der Person eine qualitativ neue Betätigungssphäre — nämlich den Luftraum — erschlossen. Aber die normale Leistung der Technischen bleibt doch in der quantitativen Steigerung stecken, die nun als Macht gelebt und erlebt werden kann. Ein noch helleres Licht, eine noch größere Fahrtgeschwindigkeit, eine noch größere Spannweite der drahtlosen Verständigung zu erreichen — das sind Aufgaben, deren Lösung nicht nur wegen der damit verbundenen Steigerung des reellen Nutzens gesucht wird, sondern auch um des Reizes willen, der in diesem ständigen Übersteigern des bisherigen Könnens liegt. Und die zahlenmäßige Feststellbarkeit jedes Fortschritts bewirkt, daß der jeweilige Machtzuwachs eindeutig ausgedrückt und exakt mit anderen Leistungen verglichen werden kann — kurz das subjektive Bewußtsein der Machtsteigerung scheint sich auf die festesten objektiven Maßstäbe stützen zu können.

An dieser Stelle zeigt die Technik eine eigentümliche Verwandtschaft mit einem anderen großen Kulturgebiet, dem Sport. Nur sind es hier nicht mehr die der Umwelt angehörigen Mittelsmittel, sondern die — physischen, psychischen oder neutralen — Organwerte, deren Steigerung an sich zum Wert erhoben wird. Ob es sich um Rudern, Fußball, Hochtouristik oder Schachspiel handeln mag — das spezifisch „Sportliche" ist allen Formen gemeinsam und besteht in folgendem: Nicht die qualitative Fülle der Lebnisse und Erlebnisse wird in erster Reihe gesucht und genossen, wie im Spiel und im ästhetischen Genuß; es wird aber auch nicht vornehmlich der Nutzeffekt der Leistung angestrebt, wie bei beruflicher oder sozialer Arbeit[1]) — sondern das meßbare

[1]) Natürlich können diese anderen Ziele als Nebenzwecke mitwirken: die Hochtouristik gewährt gewaltige Naturgenüsse; der Reitsport unterstützt die Hebung der Pferdezucht; die Leichtathletik trägt zur Gesundheitserhaltung bei usw. Aber das spezifisch „Sportliche" liegt in dem anderen obengenannten Zug.

Digitized by Google

Mehr der Leistung wird als Machtausdruck gewertet. Die Ziffer wird auf einmal zum Symbol für echt personale Lebnisse. Individuell genießt der Sportler seine eigene Lebensentfaltung an den steigenden Zahlenwerten im Training: er übertrifft sich dauernd selbst. Sozial messen die Punktziffern die Machtwerte der einzelnen Kämpfer gegeneinander ab, so daß Mitstreben und Gegenstreben von Personen, Rangordnung, Sieg und Niederlage in allgemein verständlichen, eindeutigen Symbolen auftritt. Ja die Exaktheit der Ziffer bringt die einzelne Sportleistung sogar in soziale Beziehung zu allen anderen derselben Gattung, nicht nur zu denen der Mitkämpfer; und dies führt schließlich zu der universellsten Machtbedeutung der Ziffer, zum Rekord, in dem sich die absolute Überlegenheit über alle bisherigen Mitbewerber ausspricht.

Es liegt nun aber in der Dialektik des Maß/Macht-Prinzips, daß jede Absolutheit wieder relativiert wird durch die Unendlichkeit der Zahlenreihe. Sportlich bedeutet dies: Unendlichkeit der Aufgabe; keine Leistung ist endgültig unüberbietbar. Auch die Absolutheit des Rekords besteht nur nach rückwärts — gegenüber den bisherigen Mitbewerbern; nach vorwärts hingegen bedeutet der Rekord nur einen Antrieb, neue Überbietung zu versuchen. Wie in der Technik gilt auch hier das „Immer noch mehr — in indefinitum".

Das gleiche Bild zeigen die wirtschaftlichen Werte, die ja in der Tauschwertform des Geldes exakt quantifizierbar sind. „Vermögen" ist, so sahen wir (S. 322), zunächst lediglich der Ausdruck für eine allgemeine zielindifferente Verfügungsfähigkeit über Dienstwerte. Und nun wird diese bloße Potentialität zum Strahlwert, weil sie eben zugleich Potenz ist. Vermögen ist ein Symbol für das, was man „vermag". Das Vermögen ist nicht nur deshalb werthaft, weil man die Gebrauchsgüter erstrebt, die mit seiner Hilfe zu beschaffen sind; nicht nur weil man etwa sich selbst, oder seinen Kindern, oder den Mitmenschen Mittel zur Erhaltung und Steigerung ihrer Selbstwerte gewähren will; nicht nur weil man die Leistungsmöglichkeit der Nation, der Gesellschaft, des Staates erhöhen will — in allen diesen Fällen würde das Vermögen in seinem ursprünglichen Dienstwertigkeitssinne eingeschätzt werden —

Digitized by Google

sondern es wird auch erstrebt, weil die Macht, Mittel der verschiedensten Art für die verschiedensten Zwecke ins Spiel setzen zu können, als solche wertvoll erscheint. Eine ziellose Herrschaftsmöglichkeit, die sich selber genießt — und die sich über die qualitative Inhaltslosigkeit dieses Strahlwertes hinwegtäuscht durch die ziffernmäßige Exaktheit, mit der er dem Grade nach ausgedrückt werden kann. Der Dollar-Milliardär, der auf immer weiteren Verdienst erpicht ist, obgleich für alle tatsächlichen Ziele, die er mit Hilfe von Geld erreichen könnte, sein bisheriges Vermögen längst ausreicht — und der Geizige, der sich jede wirkliche sinnvolle Verwendung seines Vermögens versagt, nur um jenen Fiktionswert der umfassenden, nie verwirklichten Verwendungsmöglichkeit aufrechtzuerhalten — sie stellen in zwei entgegengesetzten Extremen die gleiche Erscheinung dar; dazwischen aber gibt es unzählige Typen und Stufen der Art, die Dienstwertigkeit des Vermögens in Strahlwertigkeit zu verwandeln.

Die Gebiete der Technik, des Sports, der Wirtschaft zeigen die Heterogonie der Dienstwerte besonders deutlich, weil es hier der nackte Ziffernwert ist, der strahlwertige Bedeutung erhält. Aber grundsätzlich können alle Dienstwerte in Machtwerte umgeformt werden. Auch die politische Macht, die militärische Macht, die geistige Macht verwandelt das, was zunächst Mittel zur Erziehung politischer usw. Nutzeffekte ist, in Innerungs- und Äußerungsformen der Selbstentfaltung und damit zu Strahlwerten der sich steigernden Persönlichkeit.

Fragen wir schließlich, wie diese Heterogonie der Dienstwerte selbst zu bewerten ist.

Zunächst drängt sich eine stark positive Bedeutung auf. Was als bloßer Dienstwert nur äußerlich-sächlich zur Person steht, wird als Strahlwert ein Stück von ihr selbst; es liegt also Introzeption vor, durch welche die Selbstwertfülle erhöht wird.

Der Unterschied eines gebildeten Kulturmenschen und eines Naturmenschen besteht nicht nur darin, daß der erste über sehr viel mehr Mittel zur Erreichung aller möglichen Zwecke verfügt, sondern auch darin, daß aus diesem System der Dienstwerte verschiedenster Ordnung zahllose neue Strahlwerte in ihm erzeugt

Digitized by Google

worden sind. Ein Individuum oder das Volk, das die vielfältige Macht technischen Könnens in sich erlebt und betätigt, das durch die Anwendung quantitativer Bestimmungen der Welt Maß und Gesetz auferlegt, das eine vielseitige Herrschaft über die Natur, über die wirtschaftlichen Verhältnisse, über andere Individuen und Völker ausübt, ist in seinem Selbstwert gesteigert — sofern sich die neuen Strahlwerte dem Gesamtsystem der Strahlwerte einordnen.

An dieser Stelle läßt sich die jetzt viel gebrauchte Unterscheidung von Zivilisation und Kultur anwenden. Zivilisation ist das Gesamtsystem der Dienstwerte aller Stufen, die sich ein Individuum oder eine Gemeinschaft geschaffen hat, und zwar in ihrer durchaus dienstwertigen Bedeutung, als Mittel zur Erfüllung wertvoller Zwecke zu dienen. Die Umwandlung dieser wirtschaftlichen, technischen usw. Mittel in Innerungs- und Äußerungsformen personalen Lebens, also in Strahlwerte, macht zugleich aus der Zivilisation Kultur.

Nun aber liegen in dem Wesen der Dienstwerte selbst Momente, welche jener Introzeption Widerstand entgegensetzen, und damit entsteht die Möglichkeit, daß die Dienstwert-Heterogonie eine wert-negative Bedeutung gewinnt. Was Strahlwert wird, muß qualitativen Charakter haben, muß sich als Moment einordnen in das Gesamtsystem der Ausstrahlungen einer Person, von diesem Ganzen aus qualitative Wandlungen sich gefallen lassen; Dienstwerte aber widerstreben solchen Umgestaltungen, und dies um so mehr, je reiner sie den Dienstwertcharakter in sich tragen. Gerade die Dienstwerte zweiter und dritter Ordnung haben durch ihre Stellung am Ende der Mittelbarkeitsreihe eine solche Unabhängigkeit von den persönlichen Selbstwerten gewonnen, bilden so sehr ein in sich geschlossenes Sachsystem mit eigenen unpersönlichen Prinzipien und Gesetzen, daß sie diesen sächlich mechanisierenden Zug auch beizubehalten suchen, wenn sie durch die Heterogonie der Werte in Bestandteile persönlicher Selbstwerte umgewandelt werden sollen. So können sie innerhalb der — individuellen oder überindividuellen — Person zu fremden Parasiten werden, welche die einheitliche qualitative Entelechie der Person, ihre innere Selbstbestimmung zur Auflösung zu bringen, sie zu depersonifizieren drohen.

Digitized by Google

Zunächst die Qualitätslosigkeit. Wir haben schon oben (S. 299) den Unterschied zwischen der sächlichen Potentialität der Dienstwerte und der personalen Potentialität der Anlagen betont. Es ist der Unterschied zwischen bloßer Geeignetheit zu Beliebigem und der Gerichtetheit auf die Erfüllung einer Aufgabe. Drängt sich nun die Potentialität technischer oder geldlicher Werte, ohne ihren qualitätslosen Charakter aufzugeben, in die Sphäre der Strahlwertigkeit hinein, so gewinnt der Mensch zwar an Vielseitigkeit der Möglichkeiten, verliert aber gleichzeitig an Innerlichkeit der Richtung; denn Technik und Vermögen befähigen ihn ja, so sahen wir, gleichmäßig zu allem; er gewinnt an Herrschaft über die Dinge und verliert an Eigenheit der Individualität — und damit wird die scheinbare Herrschaft über die Dinge zu einer Herrschaft der Dinge über ihn.

Der quantitative Zug in allem was Dienstwert heißt, kann die gleiche Wirkung haben. Bloße Quantität ist unschöpferisch — und würde sie noch so sehr gesteigert. Das rein quantitative Machtprinzip bedeutet immer nur Zunahme von etwas, was schon vorher da war, niemals Schöpfung von qualitativ Neuem. In dem sportlichen Moment „Unendlichkeit der Leistungssteigerung" liegt wohl ein Antrieb, der, den Gesamtantrieben personaler Selbstentfaltung eingeordnet, bedeutende Werte zu erzeugen vermag. Aber das Moment darf nicht das Ganze ausmachen wollen; denn der „ewige Weg" des Niemals Fertig-seins, der als Symbol persönlicher Selbstentfaltung selbst zu einem Strahlwert wird, ist nicht gradlinig; wer ihn durch bloße Maßzahlen zunehmender wirtschaftlicher, technischer oder sonst meßbarer Werte kennzeichnen will, ist blind gegen seine Windungen, die zu Überwindungen früherer Phasen werden und in qualitativ neue Lebenssphären führen[1]).

Daß der Götzendienst, der den quantitativen Dienstwerten gewidmet wird, dazu beiträgt, unsere Zeit vielleicht mehr als irgend eine frühere zu entpersönlichen und zu entfärben, wird jetzt mehr und mehr erkannt. Man bemerkt, daß die Zivilisation, die sich ohne innere Umbildung Kulturfunktion anmaßt, echte Kultur an der Wurzel bedroht. Aber gerade dies erwachende Bewußtsein gibt Hoffnung auf künftigen Wandel. Denn Bewußtsein ist Kampfsymptom, und der Kampf wird in der Tat von vielen Seiten auf-

[1]) Vgl. den S. 268 erörterten, verwandten Gedanken von dem konservativen Charakter bloßen Fortschrittstrebens.

Digitized by Google

genommen. Das Ziel dieses Kampfes wird nicht die Beseitigung der drohenden Tatbestände selber sein — keine noch so grundstürzende Revolution und keine noch so schöpferische Lebenserneuerung wird Technik, Wirtschaft, Geldwesen und andere Dienstwertsysteme aus der Welt schaffen —, wohl aber die Zurechtrückung ihrer Werthaltung. Diese Revision der mittelbaren Dienstwerte hat zweierlei zu leisten. Erstens die Herabdrückung der bloß quantitativen Momente zur Bedeutung von mittelbaren Mitteln, die ursprünglich ihre einzige Bedeutung waren. Dann aber, sofern durch die weiterwirkende Heterogonie der Zwecke auch in Zukunft die Selbstwerte der Individual- und Gesamtpersönlichkeiten von jenen Dienstwerten beeinflußt werden: Sublimierung ihres rein quantitativ-sächlichen Wesens ins wahrhaft Qualitative. Das heißt: die innere Aktivität der Persönlichkeiten soll nicht einfach die unpersönliche Beschaffenheit jener Dienstwerte hinnehmen und über sich ergehen lassen, sondern sie im Sinne der eigenen Selbstbestimmung zu einem neuen qualifizierten Strahlwerte verarbeiten. Das ist zum Glück ein metaphysisches Geheimnis persönlichen Lebens, daß es die Kraft hat, jenen „Umschlag des Quantitativen ins Qualitative" zu vollziehen. Der Umschlag ist nicht, wie es Hegel meinte, ein im Begriff des Quantitativen selbst liegendes dialektisches Prinzip, sondern er ist der Selbstschutz der persönlichen Selbstwerte gegen die von der bloß quantitativen Steigerung drohenden Zerstörung. Wir nannten oben schon die Eroberung der Luft als solche qualitative Wirkung. Hier ist nicht sowohl der Technik selbst etwas Neu-Schöpferisches gelungen, sondern tiefinnerste Entfaltungstendenzen einzel- und gesamtpersönlicher Art strebten nach einer neuen Phase des Verhaltens zwischen Mensch und Umwelt; und so konnte die bloß quantitative Mehrleistung der Technik (Schaffung immer leichterer und kräftigerer Motoren) mit jenem schöpferischen Entfaltungsdrange konvergieren und einen qualitativ neuen Strahlwert erzeugen[1]).

Im Wirtschaftlichen darf man auf den Welthandel hinweisen. Dieser ist rein ökonomisch betrachtet nichts als eine quantitative Steigerung und Ausbreitung des Warenaustausches — aber die Individuen und Völker ergriffen ihn als Ferment für die Gestaltung neuer zwischenpersönlicher Beziehungen; der Zusammenhang mit anderen Völkern wurde für das einzelne Volk nicht nur zu einem besseren Mittel seiner Warenversorgung oder seiner Warenunterbringung, sondern zugleich zu einer Bereicherung und Erweiterung der eigenen völkischen Besonderheit — und noch mehr: in der Erscheinung des Welthandels deutet sich bereits leise ein unmittelbarer Ausdruck der erwachenden Menschheitspersönlichkeit an. Hier steht nicht mehr der Selbstwert unter der Herrschaft von persönlichkeitsfernen Dienstwerten, die sich anmaßen, ihn mit ihren eigenen sächlichen Prinzipien zu durchdringen — sondern jene Sachwerte sind bloßer Rohstoff geworden, aus denen die Einzel- und Gesamtpersonen sich kraft eigener Entfaltungstendenzen neue Strahlwerte gestalten — und damit hat die Heterogonie der Werte ihre eigene positive Wertbetonung erhalten. Die Zivilisation ist auf dem Wege, sich in echte Kultur zu verwandeln.

[1]) Auf ähnliche Weise ist z. B. vor Jahrhunderten die technische Erfindung des Buchdrucks ins Qualitative des Menschheitslebens aufgenommen worden.

Digitized by Google

Dritter Hauptteil.

Die Introzeption der Werte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dreizehntes Kapitel.

Das Ich und die Werte.

I. Egozentrik.

Am Anfang unserer gesamten systematischen Betrachtung stand das Wert-Apriori in seiner Doppelform (s. S. 34). Das objektive Wert-Apriori lautete: „es gibt Werte"; diesen formalen Glaubenssatz mit konkretem Inhalt zu füllen, war die Aufgabe der beiden ersten Hauptteile. Nunmehr haben wir die gleiche Aufgabe dem subjektiven Wert-Apriori gegenüber zu leisten.

„Ich werte, also bin ich — Wert". Auch dies ist zunächst ein durchaus formaler Glaubenssatz; und im Formalen mußte auch jene Betrachtung über das Werten stecken bleiben, die wir am Anfang des Buches (S. 34 ff.) anstellten. Jetzt wissen wir aber, daß das Ich, welches da wertet und sich damit als Selbstwert setzt, Anteil hat an jener objektiven Inhaltsfülle des Wertkosmos; aus seinem Verhältnis zu diesem ergeben sich bestimmte Verhaltungsweisen und Aufgaben des Ich, bildet sich seine Lebensanschauung und Lebensgestaltung in theoretischer, ästhetischer, sozialer und religiöser Hinsicht, erwächst seine sittliche Bestimmung.

Mit der Besprechung dieser Probleme gehen wir von der Axiologie zur Axiosophie über (s. S. 4). Der Wertkosmos — bisher ohne eindeutiges Zentrum — gewinnt jetzt ein solches im wertenden Ich; und indem er sich um dieses Ich herumlagert, erhält er selbst neue Perspektiven und Abgrenzungen, Betonungen und Schattierungen.

Auch dies Zentrieren wurde bereits früher in seinen formalen Bedingungen besprochen (S. 85). Aber dort war noch nicht im Speziellen vom menschlichen Ich als Zentrum die Rede, sondern vom Selbstwert überhaupt, welcher Stufe auch immer.

Digitized by Google

„Jeder einzelne Selbstwert" — so hieß es dort — „bildet in dem Kosmos der Selbstwerte ein Zentrum." Wir nannten einen solchen als Zentrum gedachten Selbstwert mit allen ihm anhangenden Werten den „Zentro-Wert", alle außerhalb seiner liegenden Werte im Verhältnis zu ihm „Exzentro-Werte". Wir unterschieden dann ferner die drei möglichen Verhaltungsweisen des zentralen Wertträgers zu den Exzentro-Werten als das zentripetale, zentrifugale und introzeptive Verhalten.

Diese kahlen Begrifflichkeiten gewinnen nun aber erst Leben, wenn man nicht irgend beliebige Selbstwerte, sondern menschliche Iche als Zentro-Werte setzt. Denn nun fällt dieser Mittel- und Brennpunkt, zu dem die Wertsphären orientiert sind, zusammen mit dem philosophierenden Subjekt und seinesgleichen. Menschliches Wertdenken gilt menschlicher Weltstellung, menschlicher Sinnhaftigkeit, menschlichem Sollen. Reflexion und Theorie setzen sich um in Schau, Gestaltung, Berufung.

Man kann wohl beliebige Selbstwerte hypothetisch als Zentrowerte denken, aber nur uns selbst setzen wir kategorisch und unentrinnbar als die Ausgangs- und Endpunkte von Kraftlinien und Sinnbeziehungen, die zu den Werten da draußen und von ihnen wieder zu uns zurückführen. Die Selbstzentrierung ist das Urfaktum aller Axiosophie; durch sie wird es möglich, daß sich der objektive Kosmos der Wertsphären für den Menschen in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft umwandelt; durch sie wird es notwendig, daß dieser Kosmos sich ihm als System von Aufgaben, Normen, Pflichten auferlegt.

Man verstehe diese „Egozentrik" richtig. Sie gehört geradezu zum Wesen des Ego überhaupt. Denn eine Person ist ein „Ich", sofern sie, anderes wertend, sich als Selbstwert setzt (s. das obige Wert-Apriori); mithin ist dem Ich das Werten des Objektiven immer nur von seinem Selbstwert aus möglich. Mit Egozentrik ist also nicht gemeint, daß das Ich etwa erst alle Werte aus sich heraus erzeuge; es ist nicht gemeint, daß es seinen Selbstwert zum Herrscher über alle anderen aufzuwerfen versuche. Wir werden bald erkennen, wie wenig Solipsismus oder Egoismus mit dem Grundfaktum der Egozentrik identisch ist, wie sehr Dienst und Demut, Hingabe, ja Selbstaufgabe in ihren Rahmen gehört — und wie sie sich schließ-

Digitized by Google

lich in einem Verhalten vollendet, welches diese Gegensätze weit hinter sich läßt.

Die Selbstzentrierung des Ich ist eine metaphysische Grundtatsache, ein überlogischer Akt, der selbst nicht mehr logisch erklärt oder abgeleitet werden kann. Noch mehr: er ist ein prälogischer Akt; denn das Bestreben aller Logik, die Welt zu entsubjektivieren, also gleichsam zu de-zentrieren, wird erst vom Stand eines sich selbst als Zentrum setzenden Ich aus möglich und sinnvoll. Auch die von uns selbst bisher angewandten Gedankengänge objektivierender Logik werden erst durch die Einordnung der Erkenntnis in die Egozentrik (nämlich als „ent-ichendes Werten", s. S. 346/7) nachträglich gerechtfertigt.

Die Fähigkeit und Notwendigkeit der Selbstzentrierung kenne ich aber nicht nur an mir selbst, sondern ich anerkenne sie für jedes menschliche Wesen. Diese Anerkennung beruht wiederum nicht etwa auf einem logischen Schluß, sondern auf einem unmittelbaren Wissen um eine letzte Übereinstimmung aller menschlichen Iche. Von allen anderen Personalstufen über, unter und neben mir weiß ich nur, daß sie Zentren von Wertsystemen sein können, aber nicht, ob es für sie die Tat der Selbstzentrierung gibt. Und darum gilt das, was hier als Grundlage der Axiosophie entwickelt werden soll, nur für den Menschen.

Nun erfährt aber die Axiosophie noch einmal eine Zweiteilung.

Als abstrakte Axiosophie stellt sie die allgemeinen Bedingungen auf, unter denen menschliche Lebensanschauung und Normgebung überhaupt möglich ist. Ihr kommt Absolutheit zu, nämlich jene Absolutheit des Wert-Apriori, des schlechthinnigen, metaphysischen Glaubens an das Sein von Werten und an den eigenen Selbstwert. Darum kann es für die abstrakte Axiosophie auch nur einen einzigen normativen Gesichtspunkt geben: die gleichzeitige Bejahung der Werte außer mir und meiner selbst — d. h. die Introzeption. Die Forderung „Introzipiere!" ist der absolute axiosophische Imperativ, aber in seiner formalen Absolutheit noch inhaltlos und kahl, selbst noch nicht imstande, eine bestimmte Lebensanschauung zu konstituieren.

Diese kann erst aufgestellt werden von der konkreten Axio-

Digitized by Google

sophie. Sie gründet sich nicht mehr auf die allgemeinen Wert-Kategorien, sondern auf die konkreten Wert-Wesenheiten. Da der Wertkosmos aus lauter konkreten Personal-Einheiten besteht, deren jede Besonderheit und Lebendigkeit in sich trägt, so ist einerseits jedes Ich als Zentrum seiner Wertewelt individuell (und daher durch keine allgemeine Norm restlos bestimmbar), andererseits diese Wertewelt selbst für jedes Ich besonders strukturiert und in jedem Zeitpunkt anders strukturiert. Die metaphysische Wert-Individualität des Ich in seiner metaphysischen Wert-Situation — das ist die Vorbedingung für jede konkrete Lebensanschauung, Lebensgestaltung und Norm-Struktur.

Die Scheidung zwischen abstrakter und konkreter Axiosophie ist bisher nirgends mit genügender Schärfe durchgeführt worden. Die Philosophie hat vielmehr bisher immer nach einer allgemeinsten Formel gesucht, die — nicht etwa nur die Grundlagen möglicher Lebensanschauungen, sondern — Lebensanschauung selbst konstituieren sollte. Einem solchen Versuch drohen zwei Klippen. Entweder: es gelingt die Abstraktion einer solchen Grundnorm, die allgemeinen und notwendigen Charakter hat — dann ist sie so formal, so leer, daß sie zu wirklicher Gestaltung konkreten Lebens nicht verwendbar ist. Oder aber: die Philosophie will diese Lebenserfülltheit ihrer formalen Grundnorm erzwingen und versucht, aus ihr auf logischem Wege konkrete Lebensanschauungen, Anweisungen für zu forderndes Verhalten im Einzelfall, kasuistische Beurteilungen zu deduzieren — dann verabsolutiert sie, was nur relativ sein kann; dann umkleidet sie mit dem Scheingewand logischer Notwendigkeit und ewiger Gültigkeit, was jenseits der Logik nur aus den metaphysischen Wirklichkeiten lebendiger — und damit wechselnder und sich differenzierender — Wertträger zu verstehen ist.

Immer wieder haben Wertphilosophen geglaubt, inhaltliche Moralforderungen, Religionsdogmen, Kunstnormen, Forschungsmaximen logisch herzuleiten und damit historischer Bedingtheit entreißen zu können; immer wieder sind sie damit gescheitert; denn ein anderes System oder eine andere Zeit gelangte — mit scheinbar gleicher Notwendigkeit — zu entgegengesetzten Bestimmungen.

Digitized by Google

Diese Bewegtheit darf aber nicht so gedeutet werden, als ob die konkrete Lebensanschauung mit ihren inhaltlichen Normen tiefer zu rangieren sei als jene abstrakte zeitlose Forderung des „Introzipierens überhaupt". Denn die Relativität der einzelnen, inhaltlich bestimmten Axiosophie beruht ja nicht auf einer Schwäche des auffassenden und wertenden Subjekts; sie ist metaphysisch begründet in der Konkretion alles wahrhaft Werthaften. Eine abstrakt allgemeine Normsetzung könnte nur dann das letzte Ziel der Axiosophie darstellen, wenn abstrakte, rational bestimmbare Ideen den eigentlichen Sinngehalt der Welt bedeuteten. Aber eben hier erweist sich noch einmal der Gegensatz zwischen dem konkreten (d. h. personalistischen) und dem abstrakten Idealismus. Die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs gibt nur den Rahmen; seine Füllung mit inhaltlichen Normen aber wird durch das irrationale Dasein und Sosein des jeweiligen sich zentral setzenden Ich und seiner Exzentro-Werte herbeigeführt.

Hierbei gibt es noch einmal eine Abstufung vom Allgemeinen zum Individuellen hin. Die metaphysische Situation, in der ein Ich mitten inne steht, enthält viele Züge, die auch für andere Iche „metaphysische Situation" sind; der Wertkosmos verwirklicht sich jeweilig in bestimmten nationalen, kulturellen, geschichtlichen, kosmischen Konkretionen, die normgebend für alle daran beteiligten Iche werden. In diesem Sinne kann man also von einer normativen Ethik des Christentums und einer des Buddhismus, von einer Ästhetik der klassischen Kunst und einer des Expressionismus, von einer normativen Erkenntnismethode der Scholastik und einer solchen der exakten Naturwissenschaften sprechen.

Nun ist aber auch diese Vergleichbarkeit der metaphysischen Situation niemals vollständig. Die schon oben betonte Singularität jedes Ich muß bewirken, daß auch die mit anderen Ichen gemeinsamen Normen in seine individuelle Gestaltung eingehen und hier individuelle Geltungsakzente gewinnen. So wird denn letzten Endes die Egozentrik zur Idiozentrik: in ihr wird die besonderste, nicht mehr in Begriffe zu fassende Bestimmung jedes Ich verknüpft mit den relativ-allgemeinen Aufgaben, die aus seiner metaphysischen Situation entspringen und mit der allgemein-menschlichen, absoluten Introzeptionsforderung — verknüpft zu einer letzten gültigen Syste-

Digitized by Google

matik von Werten und Normen. Es ist wirklich eine gültige Lebensanschauung, aber gültig nur für dieses Ich. Die Idiozentrik steht deshalb nicht im Gegensatz zu universalistischen Tendenzen in Ethik und Lebensanschauung, sondern nimmt Universalismus und Individualismus zu höherer Synthese in sich auf.

Die folgenden Kapitel dieses Buches sollen vor allem abstrakte Axiosophie geben. Aber wir können und wollen uns nicht ängstlich davor scheuen, die abstrakten Formen möglicher Lebensanschauung und Normgebung mit dem lebendigen Inhalt zu erfüllen, der aus der besonderen Struktur der Gegenwarts-Iche und ihrer metaphysischen Situation stammt. Hierher werden z. B. die Ausführungen über die Berufungsethik gehören. Allerdings kann dies immer nur zu Zwecken des Beispiels und der Veranschaulichung geschehen. Das methodisch Entscheidende ist, daß wir uns stets darüber Rechenschaft zu geben haben, an welchen Stellen wir von der abstrakten Allgemeingültigkeit zur konkreten Besonderung und Abgrenzung übergehen. Das System einer konkreten Gegenwarts-Axiosophie wolle man von diesem Buche nicht erwarten; es muß künftiger Arbeit anheimgestellt werden, für die hier nur die Voraussetzungen bereitet werden sollen.

Das Verhalten des menschlichen Ich zu den Werten geht in jenem dialektischen Dreischritt einher, den wir früher allgemein für das Verhalten eines Zentrowertes zu seinen Exzentrowerten feststellten. Aber jetzt, wo es sich um den Menschen als Zentrum handelt, kann auch die Bewußtseinsfrage mit einbezogen werden. Der Mensch kann nur dadurch Selbstzentrierung vollziehen, daß er zunächst sich als den Mittelpunkt von der um ihn kreisenden Welt scheidet. Diese Scheidung vollzieht sich im Bewußtsein, ja es ist geradezu das Wesen des Bewußtseins, „Spannung und Auseinandersetzung" von Subjekt und Objekt zu sein (s. S. 206). Deshalb vermögen auch die beiden Schritte, welche einen Gegensatz zwischen Zentro- und Exzentro-Wert setzen, im Bewußtsein ihre Entsprechung zu finden. Es ist das „zentripetale" und „zentrifugale" Verhalten, bei menschlichen Ichen „Ver-Ichung" und „Ent-Ichung" genannt. Beim dritten Schritt dagegen, der Introzeption, ist keine volle Bewußtseinsentsprechung mehr möglich.

Digitized by Google

Ver-Ichung und Ent-Ichung sollen noch in diesem Kapitel in den Hauptzügen zur Sprache kommen, während die Introzeption nur vorbereitend behandelt wird. Ihr sind dann alle weiteren Kapitel gewidmet.

II. Ver-Ichung.

Ver-Ichung ist, als Wert-Setzung, das schlechthinnige und einseitige Wichtignehmen des eigenen Ich; sie ist, als Wert-Schätzung, die Würdigung alles sonstigen Gegebenen nach der Bedeutung, welche es als Bereich und Ausdruck, Material und Werkzeug, Förderung oder Gefährdung des Ich-Wertes besitzt. Die Egozentrik wird hier gleichsam punktuell; das Ich ist nicht die Mitte eines umfassenden Wertkosmos, sondern der einzige Urwert überhaupt; alles andere hat nur abgeleiteten Wert vom Ich und für das Ich.

1. Subjektivismus.

Bleibt die Ver-Ichung ein rein geistiges, a-praktisches Verhalten, dann ist sie Subjektivismus.

In der Tat ist der Subjektivismus nicht eine bloße Denk-Methode des theoretischen Philosophierens, sondern ein Wert-erfassen, eine axiosophische Lebenshaltung. Darüber darf auch der subjektivistische Imperativ „Erkenne Dich selbst!" nicht hinwegtäuschen. Er fordert nicht eigentliche Erkenntnis, sondern er bedeutet: „Gib Dir Rechenschaft von dem Wert und Unwert Deiner selbst" oder kürzer: „Werte Dich selbst". — Ebenso ist es kein Zufall, daß der Begriff „Selbstbewußtsein" neben seiner theoretischen Bedeutung (Wissen um sich selbst) auch die axiologische Bedeutung der Selbstschätzung hat.

Die Stellung des Subjektivismus im allgemeinen Geistesleben ist höchst eigentümlich. Er führt nicht, wie die beiden anderen Schritte der Wertung, zu großen dauernden Gebilden der Geisteskultur. Er kann es seinem Begriff nach nicht; denn jene Kulturgebilde sind ja eben Objektivationen des geistigen Verhaltens; Ver-Ichung aber ist jedem Streben zum Objektiven und zur Objektivierung feindlich. Dafür aber hat die Ver-Ichung einen anderen ganz charakteristischen Sinn im geistigen Strukturbild des menschlichen Lebens: sie ist Durchgangsstufe, Vorbereitung, Ferment,

Digitized by Google

damit die höchste Form des geistigen Verhaltens, die Introzeption, möglich werde. Das Ich muß sich selbst erst einmal entdecken, muß die Einzigartigkeit seines Selbstwerts voll auskosten und hierbei selbst die einseitigsten Konsequenzen bis zur Ich-Vergottung hin nicht scheuen —, um dann von diesem so gewonnenen Mittelpunkt aus nun erst der darum kreisenden Gegenstandswelt als einem ebenfalls werterfüllten Kosmos gerecht werden zu können.

Darum bildet der Subjektivismus fast stets das Vorspiel für die bedeutendste Phase geistiger Entwicklung, in der Menschheit wie im Einzelleben. Bei den Sophisten, bei Augustin, bei Descartes, im Kantschen Autonomiebegriff, bei Fichte und Nietzsche wird der Ichwert zum Ausgangspunkt, von dem aus dann diese Denker selbst oder ihre Nachfolger den Weg zum Über-Ich, zum objektiven System der Welt- und Lebensanschauung fanden. In der Renaissance ist die Erweckung aus mittelalterlichem Traditionalismus zugleich eine Setzung individueller Selbstherrlichkeit. Und der Einzelmensch macht in der Pubertätszeit eine Entwicklung durch, die gleichfalls durch Entdeckung und Überbetonung des Ich und durch einen mehr oder minder ausgesprochenen Subjektivismus charakterisiert ist. Ist das Ich einmal so gefunden, dann ist es auch unverlierbar geworden; und die weitere Entwicklung kann nun nicht mehr darin bestehen, diese neue Wertposition zugunsten der objektiven Werte wieder rückgängig zu machen, sondern sie mit ihnen zu verbinden.

Ver-Ichung ist stets nur eine Tendenz des geistigen Verhaltens, niemals ein absolut durchführbarer Akt. Das Dasein objektiver Werte und der aus ihnen entfließenden Normen macht sich stets geltend, auch wo die Strebung des Ich auf Vereinzigung des eigenen Selbstwertes geht. Der Gedanke jener Vereinzigung, der „Solipsismus", ist deshalb nur als ein nie völlig ernst gemeintes Geistesexperiment möglich[1]). Nur dies mein Ich das wahrhaft (d. h. selbstwertig) Seiende, die Welt nur Vorstellung, Eigentum, Werkzeug dieses Ich — eine solche These steht in allzu groteskem Widerspruch zu den tatsächlichen Bedeutungsgrenzen und Bedeutungszusammenhängen, von denen das Ich eingeschlossen ist, als daß man ihrem Vertreter den zur Schau getragenen Ernst wirklich glauben könnte.

[1]) Vgl. auch S. 57/58.

Digitized by Google

Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß Ver-Ichung nicht eine durchweg positive Wertbetonung des Ich bedeuten muß. Schlechthin positiv ist freilich die Glaubensvoraussetzung, daß im Ich irgendwie ein letzter wertvoller Sinn — als seiender Kern oder als Ziel des Werdens — stecke. Aber sobald die Be-Wertung beginnt, treten den positiven Prädikaten die negativen gleichgeordnet zur Seite. Denn der letzte geglaubte Wertsinn des Ich braucht in den tatsächlichen Lebnissen und Erlebnissen des Ich keineswegs adäquat zur Darstellung zu gelangen. Deshalb ist Selbstanalyse oft noch mehr Selbstzerfleischung als Selbstverherrlichung, mehr Selbstverkleinerung als Selbsterhebung. Aber auch die negativen Bewertungen des Ich bleiben doch immer Bekundungen ver-ichenden Verhaltens. Tendenz zum Wichtignehmen des Ich steckt nicht minder im Selbstvorwurfe und in der Reue, wie im Selbstlobe und der Eitelkeit. Bildet doch hier wie dort ein ideelles Ich, an das geglaubt wird und das absolut gewertet wird, den Maßstab für das zustimmende oder absprechende Bewerten im einzelnen.

2. Egoismus.

Wird die Ver-Ichung praktisch, so bezeichnet man sie als Egoismus. Es bleibt nicht bei der geistigen Selbstschau und Selbstbetonung; das Ich ist vielmehr bestrebt, seinen Eigenwert selbsttätig zu sichern und zu erhöhen. Und den Nicht-Ich-Werten wird nicht nur theoretisch die Anerkennung ihrer Selbständigkeit versagt; es wird auch praktisch in ihre Selbsbestimmung eingegriffen.

Wir müssen nun zwischen einer akuten und einer chronischen Form des egoistischen Verhaltens unterscheiden.

Daß Einzel-Taten des Ich in obigem Sinne „egoistisch" seien, ist eine im Wesen der Person liegende Notwendigkeit. Eine jegliche Person muß, um überhaupt existieren zu können, Ausschnitte der Welt als ihren Bereich besitzen, in den sie sich ausstrahlt, und als ihre Umwelt, die sie sich dienstbar macht. Damit sind die dem Bereich und der Umwelt angehörigen Wertträger im Moment solchen Tuns für das Ich nicht da als Selbstwerte, sondern als Strahl- und Dienstwerte. Indem ich eine Blume abpflücke, um mein Zimmer zu schmücken, und indem ich mir

Digitized by Google

einen Hering als Nahrung zuführe, kann ich nicht zugleich der Selbstwertigkeit dieser Wesen voll gerecht werden.

Die moralische Problemstellung hebt erst an, wenn man über die Einzeltat hinausgeht. Sobald die praktische Ver-Ichung zum dauernden Zug der Person werden soll, führt sie sich selbst ad absurdum; denn die Ver-Ichung macht ja das Ich punktuell, reduziert es auf den gerade herrschenden Wunsch, Trieb, Willensinhalt; ein Punkt aber läßt sich nicht dehnen und nicht formen. Das Ich, das nur Ver-Ichung will, hat deshalb keine Entwicklung und keine Gestalt. Egoismus als Dauer-Einstellung ist also nicht nur deshalb unsittlich, weil er die Existenz eines, das Ich umlagernden und überragenden, Wertkosmos praktisch leugnet, sondern schon deshalb, weil er die Verpflichtung des Ich gegen sich selbst nicht kennt. Denn diese Pflicht ist nicht Selbstgenuß, sondern Selbstgestaltung; Gestaltung aber ist stets mikrokosmisch, ist deshalb nur durch Introzeption der Exzentro-Werte möglich. Auch die egoistischen Einzeltaten, deren Notwendigkeit wir eben feststellten, gewinnen ihre moralische Rechtfertigung erst dadurch, daß sie sich in die Gesamtform eines, auf optimale Introzeption eingestellten Verhaltens einordnen.

III. Ent-Ichung.

„Ent-ichend ist dasjenige Wertungsverhalten des Ich, in welchem die selbständige Position des Ich in der Welt und die Bedeutung der Welt für das Ich möglichst ausgeschaltet wird. Irgend ein „Nicht-Ich" wird Wert an sich; die in sich ruhende, vom Subjekt unabhängige Bedeutsamkeit des Objekts wird geglaubt und zu erfassen gesucht; alles Gegebene wird in seiner Bedeutung für diese objektiven Bedeutsamkeiten bewertet.

1. Objektivismus (Ent-ichende Erkenntnis).

Solange die Ent-Ichung im rein Geistigen verharrt, ist sie demnach Objektivismus (sowie die geistige Ver-Ichung Subjektivismus war).

Wir haben den Prozeß der denkenden und schauenden Objektivation bereits anderweitig besprochen (S. 224ff.); hier geht uns nur die Beziehung dieses Prozesses zur Wertungsfunktion an.

Digitized by Google

Diese Beziehung ist notwendig; denkendes und schauendes Bewältigen der objektiven Welt steht nicht dem Werten als etwas Selbständiges gegenüber, sondern ist selbst eine bestimmte Art des Wertens, eben geistiges ent-ichendes Werten. Wenn das objektivierende Verhalten des Menschen namentlich in seiner reinsten Form, der objektivierenden Wissenschaft, als wertfremd oder wertfrei hingestellt wird, so heißt dies nur, daß nicht die im erkennenden Ich selbst ruhenden Werte wichtig genommen und bedient werden sollen. Aber um so entschiedener ist die Beziehung der Erkenntnis zu den objektiven Werten. Die Ausschaltung der Ichwerte soll ja dazu dienen, das Nicht-Ich in seinem eigenen Wesensgehalt und seinen Bedeutungszusammenhängen, d. h. in seiner Werthaltigkeit zu erkennen. Objektivierende Erkenntnis ist nicht das beliebige Registrieren von Vorhandenem und Geschehendem, sondern die Auslese und Verarbeitung des Gegebenem sub specie valoris. Die verschiedenen Akte der Objektivation mögen diesen Wahrheitswert in immer wieder anderen Seiten der Nicht-Ich-Welt suchen: hier in der Entelechie individuellen Lebens, dort in zeitlosen Gesetzmäßigkeiten des Geschehens, hier in historischen Entwicklungen, dort in Maß- und Zahlverhältnissen — immer konnte die eine oder andere Kategorie nur deshalb zum Zielpunkt der Objektivation erhoben werden, weil ein zunächst grundloser entichender Glaube sie als in sich sinn- und werthaltig setzt; und sie konnte zum Zielpunkt der Erkenntnis nur dadurch gemacht werden, weil nun in bezug auf diese Urposition alles Einzelne dem ent-ichenden Bewertungsgegensatz „wahr oder falsch" unterstellt wurde. Glaube und Bewertung also, die beiden Grundfunktionen des Wertens, machen auch erst die Funktion der Erkenntnis möglich.

Geistige Ent-Ichung tritt im menschlichen Alltagsleben nur als unklare und unselbständige Tendenz auf, nur in Ansätzen, die immer wieder von Rückfällen in die Ver-Ichung getrübt und verbogen werden. Aber das Streben nach Objektivation hat doch über diese bloßen Ansätze herausgeführt und sich in objektive Geistigkeit umgesetzt, die den einzelnen Ichen überlegen ist. Das ist die objektivierende Wissenschaft. In ihr ist der Glaube an objektiv Werthaltiges zur durchgeführten Axiomatik, die Bewertung des Gegebenen unter dem Gesichtspunkt wahr oder falsch zur

Digitized by Google

kritischen Methodik, das Nebeneinander vereinzelter Objektivationen zum systematischen Zusammenhang geworden. Freilich ist auch in ihr die Ent-Ichung nur als Tendenz wirksam; denn die vollendete Loslösung des forschenden Ich von sich selber ist nicht möglich; nun aber wird die noch immer vorhandene Trübung der Objektivität durch die Subjektivität für die Wissenschaft selbst zum Gegenstand methodischer Bewertung; sie sucht die objektive Gültigkeit ihrer Erkenntnisse durch fortwährende Selbstbesinnung auf die noch mitbeteiligte Subjektivität, d. h. durch Erkenntnistheorie, ständig zu eichen[1]). In möglichster Ent-Subjektiviertheit soll sich der Kosmos des In-sich-Bedeutungsvollen vor dem Menschen offenbaren; in möglichster Ich-Ferne sollen die Wege des wissenschaftlichen Arbeitens (die „Methoden") zu diesem Kosmos hinführen. Die Aufgabe ist unendlich; aber nur, wo wenigstens die Tendenz zu ihrer Erfüllung in Reinheit und Bewußtheit das Verhalten des Ich begleitet, ist erkennende Wissenschaft im wahren Sinne.

Nur scheinbar steht es hierzu im Widerspruch, daß es objektivierende Wissenschaften gibt, die von Ichen, ihrem Wesen und ihrem Tun handeln. Psychologie und Geisteswissenschaften sind, sofern sie objektive Erkenntnis vermitteln sollen, nicht weniger ent-ichend als Logik, Mathematik und Naturwissenschaften. Ent-Ichung heißt ja nicht Ausschaltung des Ichs als Gegenstandes des Denkens und Anschauens, sondern als Zielpunktes des Wertens. Die Iche, die dort erforscht werden, sind nicht identisch mit dem Ich des Forschers, welches Mittelpunkt seines Wertkosmos ist. Sie sind es selbst dann nicht, wenn der Forscher sein eigenes Ich zum Gegenstand seiner Forschung macht (z. B. in der psychologischen Selbstbeobachtung); denn um es zum „Objekt" zu machen, muß er es befreien von jeder Ver-Ichungstendenz der Selbstbetonung, Selbsterhöhung oder Selbsterniedrigung; ja auch wenn er als Forscher seine eigene ver-ichende Selbsterhöhung untersucht, muß sie als wirksame Tendenz schwinden und der ent-ichenden Tendenz der Beobachtung Platz machen. Der Forscher muß also immer exzentrisch bleiben zu dem Wertzentrum, welches Zielpunkt seiner objektivierenden Erkenntnis ist. Ist dies nicht der Fall —

[1]) Vgl. hierzu S. 225/6.

Digitized by Google

wie in der populären „Selbsterkenntnis" (s. S. 343) — so liegt eben nicht mehr „Erkenntnis" im wissenschaftlichen Sinne vor.

Wir sprechen hier nicht von Wissenschaft schlechthin, sondern von objektivierender (ent-ichender) Wissenschaft. Es gibt auch eine andere Art der Wissenschaft, nämlich diejenige, die sich auf das introzeptive Verhalten des „Verstehens" gründet. Die — uns hier allein angehende — objektivierende Erkenntnis spaltet sich in zwei Unterarten: sofern sie einen einzelnen Gegenstand in seiner objektiven Beschaffenheit unabhängig vom Ich zu erfassen sucht, ist sie feststellende Wissenschaft; sofern sie den ichfremden Gegenstand der Forschung in seinen objektiven Zusammenhängen mit anderen, ebenfalls ich-fremden Gegenständen zu erfassen bemüht ist, ist sie erklärende Wissenschaft. So verschieden die Erklärungskategorien sein mögen (Grund-Folge, Ursache-Wirkung, Zweck-Mittel usw.), sie alle haben das Gemeinsame, daß mit ihnen die Wissenschaft durchaus in Ich-Unabhängigkeit bleiben will; und auch in dem — als Endziel alles Erklärens angestrebten — wissenschaftlichen Gesamtsystem verweist ein Objektives immer wieder auf ein anderes Objektives, ohne daß irgendwo für das Eingreifen von Ich-Wertungen Raum bliebe.

Der Ent-Ichungs-Charakter der objektivierenden Wissenschaft darf nun aber auch nicht übersteigert werden bis zur Ent-Persönlichung ihrer Objekte. Man begegnet zuweilen diesem Schluß: weil die Erkenntnis die persönlichen Strebungen des Ich auszuschalten habe, sei die Anwendung personaler Kategorien auf die Gegenstände der Erkenntnis unerlaubt. Wissenschaft sei ihrem Wesen nach impersonalistisch; die von ihr zu fordernde Objektivation sei identisch mit Versächlichung: Erfassung von gesetzmäßigen Funktionszusammenhängen zwischen den durch Analyse gefundenen Elementen des Seienden.

Die personalistische Philosophie kommt zu einer geradezu entgegengesetzten Auffassung des Wesens objektivierender Erkenntnis: Personale Kategorien sind nicht nur auf die Objekte der Wissenschaft anwendungsfähig, sondern geradezu die letzten notwendigen Erklärungskategorien, sind die Bestimmungsgründe ihrer objektiven Gültigkeit. Denn die kritische Definition der „Person" — als „wirkender Seins-Ganzheit" (s. S. 76) — enthält

Digitized by Google

nichts mehr, was lediglich für Ich-Subjekte Sinn hätte und daher mit eintretender Ent-Ichung fallen müßte; im Gegenteil, sie gibt das Kriterium an, durch welches echte — d. h. in sich bedeutsame, vom Ich unabhängige — Objekte von nur scheinbaren oder abgeleiteten unterschieden werden können.

Hier schließt sich also der Kreis unserer Betrachtung, welche die objektivierende Wissenschaft als ent-ichende Wertung aufweisen will. Die Welt betrachten sub specie valoris heißt schließlich nichts anderes als sie betrachten sub specie personalitatis. Den personalen Grundvoraussetzungen gegenüber sind die sächlichen Erkenntniswege — d. h. die Methode der Zerlegung in Elemente, der mathematischen Behandlung, der Aufstellung funktionaler Gesetzmäßigkeiten — sekundär. Elemente können nur gedacht werden, weil es Ganzheiten gibt, aus denen sie durch Abstraktion herauslösbar sind. Gleichheit (also die Voraussetzung alles Messens, Zählens und mathematischen Behandelns) wird erst möglich durch übermathematische, unvergleichliche Sinngebilde, in dessen Dienst zwei Vergleichungs-Objekte oder Vorgänge füreinander eintreten können. Und die Funktionalgesetze, die das Geschehen beherrschen, sind nicht letzte Entitäten, sondern die Formen, in denen die Selbsterhaltung wesenhaft seiender Ganzheiten zur Auswirkung kommt.

Diese Ableitung des Sächlichen aus dem Personalen ist als „Teleomechanik" im ersten Bande ausführlich besprochen worden; hier wurde nur deshalb auf sie hingedeutet, um zu zeigen, daß die — aller objektivierenden Wissenschaft zukommende — Entlchung nicht identisch ist mit der Anerkenntnis des Impersonalismus als des methodischen Prinzips objektivierender Erkenntnis überhaupt. Die impersonalen — sog. „exakten" — Wissenschaften erfassen nicht etwa, wie eine weitverbreitete Überzeugung meint, die Wahrheitswerte am reinsten und unmittelbarsten; denn sie setzen den Begriff höchstmöglicher Objektivität, nämlich den Personbegriff, der ihre Arbeitskategorien erst möglich macht, stillschweigend voraus, ohne ihn selbst in ihre Betrachtung einzubeziehen.

Aber wenn entichende Erkenntnis auch imstande ist, die allgemeinen Kategorien des Personalen ihren Feststellungen und Er-

Digitized by Google

klärungen zugrunde zu legen, so vermag sie doch nicht Personen in ihrer konkreten Wesenheit zu erfassen. Hier muß also die andere Erkenntnisweise des „Verstehens" einsetzen[1]).

2. Altruismus (Dienst und Opfer).

Ganz anderer Natur als die theoretische Ent-Ichung ist die praktische. Die objektive In-sich-Wertigkeit des Nicht-Ich wird nicht nur durch Schauen und Denken erkannt, sondern durch die Tat anerkannt — durch eine Tat, in der sich das Ich zum Instrument für die Bedienung des fremden Wertes macht („Altruismus"). Das Ich schaltet sich nicht nur als Zentrum seines Wertkosmos aus, sondern verschiebt dieses Zentrum von sich auf einen anderen Punkt und weist sich selbst einen ex-zentrischen Platz an. Praktische Ent-Ichung ist also im Hinblick auf das ich-fremde Ziel Dienstbarkeit, im Hinblick auf das Ich selbst Opfer, Selbsthingabe.

Zum neuen Zentrum, dem der Dienst gilt, kann jeder andere Wert erhoben werden, mag er an einer wirklichen Person oder an einem personoiden Gebilde haften, mag er eine enge oder weite Wertsphäre besitzen. Ein Ich kann dienend werden einem anderen Individuum (der Sklave dem Herrn, der sexuell Hörige dem Suggestor), einer überindividuellen Person (der Volksgenosse dem Volk), einem Strahl- oder Sachwert (einer Institution, einer Idee). Geschichte und Gesellschaft zeigen uns eine unübersehbare Vielheit von Zielen altruistischen Verhaltens, und eine nicht geringere Mannigfaltigkeit von Formen der Dienstbarkeit und Opferbereitschaft.

Wie bei der Ver-Ichung ist auch bei der praktischen Entlchung die Scheidung zwischen einem akuten und chronischen Verhalten zu machen. Als Einzelakte gehen altruistische Taten ebenso notwendig aus dem Wesen der Person hervor wie egoistische. Denn die Verflochtenheit des lebendigen tätigen Ich in das Gewebe objektiver Werte kann in jedem Zeitpunkt Dienst und Hingabe bald an diesen, bald an jenen Wert nötig machen, und zwar mit solcher Intensität, daß der Selbstwert des Ich dabei nicht als gleichzeitiges Ziel bestimmend sein kann. Aber wiederum

[1]) Vgl. Kap. XIV, Abt. II.

Digitized by Google

liegt die einzelne Tat noch außerhalb der moralischen Sphäre. Erst da, wo sich die praktische Ent-Ichung als dauernde Willenseinstellung zu stabilisieren sucht, unterliegt sie der sittlichen Beurteilung; und diese muß hier ebenso negativ lauten wie bei der chronisch werdenden Ver-Ichung. Die vollendet gedachte und zum Lebensprinzip erhobene Ent-Ichung wäre zugleich eine vollendete Entpersönlichung — oder positiv ausgedrückt, die völlige Mechanisierung, Versächlichung des Ich. Einem fremden Ziele dienstbar sein, ist ja das Kennzeichen der „Sache". Dem Schutz des Vaterlandes „dient" der Soldat wie die Kanone; dem wirtschaftlichen Fortschritt „dient" der Arbeiter wie die Maschine; der Lebensfristung des Bedürftigen „dient" der Barmherzige, der ihm Speise reicht, ebenso wie die Speise selbst. Wäre also Dienst wirklich die einzige und erschöpfende Zielbestimmtheit des Menschen, so würde die dem anderen Wert zugedachte Förderung nur durch eine Bedrohung, ja Vernichtung des Personalwertes des handelnden Ich erkauft. Es wäre „Selbstlosigkeit" in außermoralischem Sinne; denn das Ich wäre sich selber los.

Nun könnte man ja zunächst darauf hinweisen, daß eine solche vollständige Ent-Ichung des praktischen Verhaltens überhaupt unmöglich ist. Denn so sehr sich auch das Ich als Wertzentrum auszuschalten versucht — es bleibt doch Tat-Zentrum. Der Soldat oder der Arbeiter tut seinen Dienst: und das unterscheidet ihn absolut von den unpersönlichen Kanonen oder Maschinen, die nur im Dienst funktionieren. Selbst die restloseste Hingabe all meines Tuns an irgend einen Zweck außerhalb meiner bleibt meine Hingabe; sie fließt zwar ganz zu jenem Ziel hinüber, aber doch aus mir heraus. Die Ichwerte, die sich an die Tätigkeit als solche knüpfen, sind deshalb auch bei der intensivsten Ent-Ichung nicht ausgelöscht.

Allein auch dies genügt nicht zur moralischen Begründung des absoluten Altruismus. Denn das Ich soll nicht nur Ausgangspunkt seines Tuns, sondern soll als Selbstwert auch eigenes Ziel seines Verhaltens sein. Und so bildet denn nicht der „Dienst an sich," sondern die Hineinnahme des Dienstes in die Gestaltung des eigenen Selbstwertes die eigentlich sittliche Aufgabe: wieder werden wir auf die Introzeption als die einzige Verhaltungsweise, die moralisch gefordert werden darf, verwiesen.

Digitized by Google

IV. Introzeption.

„Introzeption ist dasjenige Verhalten, in welchem die im Zentrum eines Wertkosmos stehende Person zugleich den eigenen Zentrowert und die Exzentrowerte bejaht“[1]). Dieser Satz ist nun auf den Menschen anzuwenden. Das menschliche Ich vermag den Subjekt-Charakter seiner selbst aufrechtzuerhalten, ohne sich zur Punktualität zu ver-ichen; es vermag die Objektivität der Nicht-Ich-Werte geistig und praktisch anzuerkennen, ohne sich seiner selbst zu entäußern. Positiv ausgedrückt: das Ich macht die Bejahung der Nicht-Ich-Werte zu einem Bestandteil seines Selbstwertes; ja noch mehr: es verwirklicht seinen Selbstwert überhaupt erst dadurch, daß es die anderen Werte sich zum inneren Eigentume macht und damit seine Punktualität zum Mikrokosmos erweitert[2]).

Derjenige Wertträger, der von einem Ich introzipiert werden soll, heiße „Introzipiendum“. Das Introzipiendum muß, um in Verwandtschaft mit dem Selbstwert des Ich treten zu können, personalen Charakter entweder von vornherein besitzen, oder im Akt des Introzipiertwerdens erhalten. Nur Personen oder Personifikationen können introzipiert werden. Und nun gibt es Introzeptionen, die unmittelbar realen Personen gelten, weil und sofern sie existieren, existierten oder in Existenz treten (das Lieben, das Verstehen, das Handeln, das Schaffen); eine andere Introzeptionsweise dagegen ist nur auf die personale Wertbedeutsamkeit des Introzipiendum als solche gerichtet, unbekümmert darum, ob eine so beschaffene Person real existiere oder nicht (symbolische, insbesondere ästhetische Introzeption). Realistisch und symbolisch zugleich ist die religiöse Introzeption.

Auch danach scheiden sich die Introzipienda, daß sie entweder dem introzipierenden Ich — als andere Iche — nebengeordnet, oder als überindividuelle Wertträger übergeordnet sein können. Aus diesem verschiedenen Verhältnis ergeben sich sehr verschiedene Verhaltungsweisen des Ich im Introzeptionsakt.

---

[1]) S. 88/89.

[2]) Vgl. S. 90.

Digitized by Google

In der Introzeption ist nach obigem das Außereinander von Subjekt und Objekt überwunden, aber nicht durch Aufhebung von beiden, sondern durch gemeinsame Setzung von beiden. Damit ist auch die Stellung der Introzeption zum Bewußtsein bestimmt. Denn da Bewußtsein stets Auseinander-Setzung von Subjekt und Objekt ist, steht der Akt der Introzeption selbst jenseits und oberhalb des Bewußtseins. Aber diese überbewußte Tat ist doch nur möglich als Schluß- und Ausgangspunkt stärksten Bewußtseinserlebens.

Vorbedingung der Introzeption ist, daß Ich-Wert und Nicht-Ich-Wert im Erlebnis erst scharf isoliert und gegeneinandergesetzt werden, damit aus dieser Antithetik der synthetische Introzeptionsakt hervorspringen kann. Aber auch das Ergebnis der Introzeption reflektiert sich im Bewußtsein. Es entstehen dann, je nach dem Überwiegen des emotionellen oder intellektuellen Momentes, die Erlebnisweisen des „Einfühlens" oder des „Verstehens". Diese Erlebnisweisen sind nicht mehr einseitig auf das Ich oder Nicht-Ich gerichtet, sondern zeigen durch die doppelte Intention einen eigentümlichen Spannungszustand. Das Ich fühlt (denkt) sich in das Nicht-Ich und das Nicht-Ich in sich hinein. Hierbei kann es aber im Bewußtsein nie zur vollen Eins-Fühlung oder Eins-Denkung kommen; denn der eigentlich identifizierende Akt ist überbewußt.

Durch die notwendige Bewußtseinsumrankung gibt es für den Menschen kein ruhendes Verweilen in irgend einer erreichten Introzeption. War eben im Überbewußten der Nicht-Ich-Wert mit dem Ich-Wert eins geworden, so hebt die Bewußtseinspiegelung schon wieder die volle Verschmelzung auf. Das heißt nicht, daß die Introzeption wieder rückgängig gemacht werden könnte. Sie hat das eigentliche (bewußtseins-transzendente) Ich mit Welt-Inhalt und Welt-Wert erfüllt, und diese Bereicherung ist unwiderruflich. Aber auch innerhalb des reicheren, erweiterten Ich muß sich dessen innere Beweglichkeit und die ständige Neuschichtung der metaphysischen Situation zu immer neuen Antithesen zwischen Zentro-Wert und Exzentro-Werten verdichten; diese bilden wieder den Anreiz, ver-ichende und ent-ichende Verhaltungsweisen in erneuter Introzeption zu überwinden. So besteht z. B. die Religiosität im

[1]) Siehe S. 199 und 206.

Digitized by Google

ständigen Wechsel zwischen dem Spannungsbewußtsein Ich/Gott einerseits und der überbewußten Introzeption der Gottwerte in den Ichwert andererseits.

Introzeption ist mithin beim Menschen ein ständiger Prozeß, immer lebendig, immer aus Kampf zu Kampf führend, nie vollendet. Vielleicht gibt es Personalstufen von anderer Struktur, in denen Bewußtsein weit zurücktritt oder ganz schlummert, in denen die Einbeziehung der Exzentrowerte in den Zentrowert kampflos sich vollzieht und zu einem Ruhestande vollendeter Introzeption führt — vielleicht gibt es sie, aber wir Menschen wissen nichts davon und können sie nicht einmal denken. Denn es wären Personen, denen das Ichbewußtsein fehlte, welches ja nur aus der Bewußtseinsspannung mit dem Nicht-Ich hervorspringt.

Es gibt noch eine andere Grenze der Introzeption: die Fähigkeit eines Ich, den Eigenwert mit objektiven Werten zu identifizieren, ist abgestuft. Nicht alle objektiven Wertträger, die den Wertkosmos eines Ich ausmachen, vermag das Ich zu introzipieren; seine endliche Introzeptionskraft muß auslesend vorgehen. Und sie muß auch auf diejenigen objektiven Werte, die ihr zugänglich sind, ihre Intensität in verschiedenem Maße verteilen. Je verwandter irgend ein Glied des Wertkosmos dem Ich, um so eher wird es für dieses zum Introzipiendum. Verwandtschaft bedeutet aber durchaus nicht Gleichheit. Wäre dies der Fall, dann würde ja die Introzeption keine Erweiterung des Ich und keine Bereicherung des introzipierten Wertes bedeuten; wenn wir an anderen nur das verstehen und genießen, lieben und heiligen, was wir ganz ebenso schon in uns tragen, dann würden wir unsere Enge in nichts verändern und würden auch den anderen nichts zu geben vermögen, was er nicht schon gehabt hätte. Die Verwandtschaft im werthaften Sein setzt gerade eine eigentümliche Verbindung von Übereinstimmung und Anderssein voraus; es ist ein Zusammenklingen nicht zum Unisono, sondern zum Akkord. Dort ist Introzeption am ehesten möglich, wo aus einem Mutterboden von breiter Gemeinsamkeit verschiedene Gestaltungen erwachsen, die sich gegenseitig zu steigern und zu ergänzen vermögen. Jedes Ich sucht im Nicht-Ich-Wert, den es zu introzipieren

Digitized by Google

strebt, wohl „seinesgleichen", nämlich ebenfalls: Ich-haftigkeit, Personalität, ja auch im ganz besonderen: Bestätigung, Stützung seiner eigenen Besonderheit; aber zugleich auch sucht das Ich im Introzipiendum das, was ihm fehlt, was es noch nicht hat oder ist, aber haben und sein möchte, das, was seine Lücken ausfüllt, seine Bruchstückhaftigkeit zur Ganzheit rundet. Und ebenso gibt das Ich den introzipierten Werten beides, Altes und Neues, schon vorher Besessenes und ergänzend Bereicherndes.

Schon die bisherigen Andeutungen zeigen, daß die Introzeption eine große Mannigfaltigkeit von Verhaltungsweisen in sich schließt; in der Tat ist ja das Kulturwirken des Menschen zum weitaus größten Teil — ausgenommen sind nur die oben als Ver-Ichungs- oder Ent-Ichungs-Gebiete aufgewiesenen Kultursphären — auf Introzeption gegründet.

Wenn wir nun diese Mannigfaltigkeit im folgenden Kapitel behandeln werden, so darf für die Einteilung weder die jeweilige Beschaffenheit des Ich maßgebend sein — denn wir wollen keine Psychologie der Introzeption geben —, noch die Beschaffenheit der Introzipienda — denn von den objektiven Wertträgern als solchen war schon im zweiten Hauptteil die Rede. Vielmehr muß das eigentümliche Ineinander, die Wechselbeziehung von Ich-Wert und objektivem Wert, den Leitgedanken liefern. Diese Wert-Zusammenhänge stellen sich dar in einer Reihe von Grundformen der Introzeption, die im folgenden Kapitel phänomenologisch durchgesprochen werden. Ein Schlußkapitel wird dann dem gesamten Introzeptionsproblem eine neue Wendung, nämlich zum Normativen, geben und die personalistische Ethik im Umriß zu entwerfen suchen.

Digitized by Google

Vierzehntes Kapitel.

Die Grundformen der Introzeption.

Die unmittelbarste, zugleich subjektivste Form der Introzeption ist das Lieben; die objektivste Form das geisteswissenschaftliche Verstehen; die reinste — d. h. am ehesten von anderen Wertverhaltungsweisen loslösbare — das ästhetische Genießen; die unbedingteste Form ist das Heiligen — eine Form, die sich in der religiösen Introzeption geradezu zur Absolutheit erhebt. Diesen vier geistigen Grundtypen des Introzipierens von Werten schließt sich endlich die praktische Introzeption an, die auf handelnde und schaffende Wert-Verwirklichung gerichtet ist.

I. Das Lieben.

1. Allgemeines.

Am elementarsten tritt Introzeption dort auf, wo dem menschlichen Ich reales Personsein in menschlicher oder menschenähnlicher Form gegenübersteht. Hier ist der Nicht-Ich-Wert mir nahe genug, daß ich seiner Verwandtschaft mit mir, seiner Zugehörigkeit zu mir sofort gewiß werde. Die Einsamkeit und Engigkeit des eigenen Ich, solange es nichts als dieses Ich sein will, erweist sich als eine im Luftleeren hängende Abstraktion, sowie das Du in seine Reichweite tritt. Das einfühlende Verstehen wird nun zur „Liebe", das Zusammen der Wertsubjekte zur „Gemeinschaft".

Ja selbst der Haß hat mit der Introzeption etwas zu tun (sofern er mehr ist als das Unlustgefühl über den von einem fremden Objekt — das zufällig ein Mensch ist — empfundenen Nachteil). Haß setzt voraus, daß mein persönliches Leben mit anderem persönlichen Leben ringt; er tritt dort auf, wo die versuchte oder gewollte Introzeption auf den Widerstand der Ver-Ichung stößt.

Digitized by Google

Introzeption ist somit die Voraussetzung aller konkreten Einzelbeziehungen zwischen den Menschen. Die Tatbestände des Gemeinschaftslebens lassen sich ebensowenig zurückführen auf ver-ichende Funktionen (etwa auf das Bewußtsein des Vorteils, den jedes Ich von dem Nebenmenschen hat), wie auf ent-ichende Funktionen (auf das Erkennen der anderen Menschen als werthaltiger Objekte). Der Mensch liebt den Mitmenschen nicht aus dem nur-subjektiven Grunde, weil jener ihm nützt[1]), noch aus dem nur-objektiven Grunde, weil er ihn theoretisch als selbstwertige Persönlichkeit erkennt (Kant-Fichte), sondern aus dem subjektiv-objektiven Grunde, weil er zwischen dem eigenen und dem anderen Selbstwert die Brücke der Introzeption schlägt. Die in der Geschichte der Ethik immer wiederkehrenden Versuche, alle nicht-egoistischen Phänomene entweder utilitarisch oder rationalistisch zu erklären, sind nur darauf zurückzuführen, daß man den urtümlichen Charakter der Introzeption nicht erkannte.

Auch die Versuche, den Begriff der Sympathie oder des Mitleids zur Erklärung heranzuziehen, sind unzureichend, wenn sie auch dem wahren Sachverhalt schon näher kommen. Aber sie sind zu psychologistisch gefärbt. Sympathie- und Mitleids-Gefühle bilden nicht den Quell der Gemeinschaftsbeziehungen, sondern sind nur Symptome für das Ineinanderfließen der Wesen und Werte. Vergessen wir nicht, daß die Introzeption selbst ein überbewußter Vorgang ist, der in das Bewußtsein nur seine Reflexe wirft. Was eine Mutter mit dem Kinde, den Liebenden mit der Geliebten verbindet, ist nicht nur der bei beiden Partnern vorhandene Bewußtseinstatbestand des Liebesgefühls, sondern eine reale Bereicherung und Erweiterung eines jeden der beiden Iche durch das andere. Der psychologische Begriff des Gefühls geht doch immer noch von der als selbstverständlich hingenommenen Voraussetzung aus, daß es in Wirklichkeit nur „Individuen" gebe, deren jedes von dem anderen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sei, und die durch bloße Bewußtseinsreaktionen eine scheinbare Einheit zwischen sich herstellen. Der metaphysische Begriff der Introzeption dagegen steht jenem ganz anderen

[1]) Falsch ist also die bekannte Definition Spinozas: Liebe ist Freude verbunden mit der Vorstellung des sie verursachenden Gegenstandes.

Digitized by Google

Sympathiebegriff nahe, wie er in der mystischen Lehre von der „Sympathie aller Dinge" ausgesprochen ist.

Der Satz Leibnizens: *omne individuum tota sua entitate individuatur* hat also keine absolute Geltung; das Nicht-Ich ist dem Ich nicht völlig fremd und transzendent. Aber es ist nicht schlechthin mit ihm identisch: auch das indische *tat twam asi* gilt nicht absolut. Jedes Ich behält, auch dort, wo es ein anderes liebend introzipiert, seine Selbstwesenheit, ja bereichert diese durch den anderen, dem es sich erschließt; und eben nur durch diese Spannung zwischen Zweiheit und Einheit ist ja die Introzeption als Akt möglich.

Noch in einem anderen Sinne ist das *tat twam asi* nicht absolut. Es umfaßt nicht ununterschieden jedes Ich, sondern ist (S. 355) abstufend und auslesend. Und nirgends tritt diese Auslese so elementar und eindringlich hervor, wie bei der Liebe. Liebe läßt sich weder durch Gewalt erzwingen, noch durch Gründe andemonstrieren; „sie kommt und sie ist da". Gerade diese Irrationalität, das „Wunder" der Liebe, hat immer wieder die Menschen erschüttert. Daß ein Ich zu einem oder einigen Menschen so gänzlich anders stehe als zu allen übrigen, daß gerade und nur in diesem (oder diesen) anderen die Erweiterung, Ergänzung, Erfüllung, die Überwindung der Ich-Enge, die Widerlegung des Egoismus erlebt wird — wie ist das möglich?

Eine Antwort gibt es auf diese Frage nicht mehr. Aber gerade die Unbeantwortbarkeit zeigt, wie berechtigt die personalistische Auffassung der Liebe ist. Dort wo die Liebe als auslesende und ausschließende auftritt, bezieht sie sich nicht auf diese oder jene Teilbeschaffenheit einer Person, sei es schöne Gestalt, Klugheit, Temperament — denn dann gäbe es noch eine Begründung der Liebeswahl. Sondern sie ergreift die ganze Person des anderen in ihrer ungeteilten Einzigartigkeit, sowie sie von dem Liebenden in seiner ungeteilten Einzigartigkeit ausgeht. Das Zusammenstimmen zweier Einzigartigkeiten aber läßt sich vielleicht „verstehen", jedoch nicht mehr erklären und begründen. Verstehen heißt hier die innere Notwendigkeit nachfühlen, mit der diese zwei Wesen in dem, was in ihnen gleich ist, zum Einklang, und in dem, worin sie verschieden, ja entgegengesetzt sind, zur Ergänzung kommen mußten.

Digitized by Google

Aber mit diesem mystischen Funken, der von Individuum zu Individuum überspringt, ist nur das eine Moment der liebenden Introzeption gegeben. Das andere Moment wird erst offenbar, wenn wir an die Stellung jedes Ich in der Hierarchie der Personen denken. Auch den Über-Personen werden vom Ich Introzeptionstendenzen entgegengebracht, die teils den Charakter der Heiligung (s. Abschnitt IV dieses Kapitels), teils den der Liebe an sich tragen. Aber es ist eine unanschauliche Liebe. Dadurch unterscheidet sich die Liebe zur Familie, zum Vaterland, zur Menschheit fundamental von der Liebe zum Angehörigen, zum Landsmann, zum Mitmenschen. Die gleichsam abstrakte Liebe zum Über-Ich vermag sich, eben wegen ihrer Abstraktheit, erst zu verwirklichen in einem anschaulichen Neben-Ich. Und so sucht das Ich wieder nach dem Du, das ihm nun doppelt lieb ist: unmittelbar als der andere, der dem Ich Ergänzung und Erfüllung bringt, und mittelbar als symbolischer Vertreter des Über-Ich, das sowohl im Ich und im Du lebt, und in ihre Gemeinschaft einen Strahl seines unanschaulichen Seins hineinsendet.

In der Tat ist jegliche Liebesgemeinschaft von dieser Doppeltheit der Liebe bestimmt. Sie ist nicht nur Verknüpfung von Individuen, sondern konkreter Ausschnitt aus einem Überindividuum. Metaphysisch ist immer beides da; Liebe hat stets die Doppelrichtung zum „Neben" und zum „Über". Freilich in der Art, wie sich aus dieser Doppeltheit die Gesamtgestalt der Liebesintrozeption formt und wie sich im Bewußtsein beide Züge zu einander verhalten, bestehen die größten Unterschiede; ja, diese Unterschiede sind geradezu grundlegend für die typischen Hauptformen liebenden Verhaltens.

2. Familiäre und erotische Liebe.

Bei der eigentlichen Familienliebe ist das Verhältnis noch am durchsichtigsten, weil hier beide Züge meist deutlich ins Bewußtsein hineinragen. Die Liebe, die zwischen Eltern, Kindern, Geschwistern besteht, wird zugleich erlebt als Liebe zur Familienganzheit und als Liebe zu den einzelnen Angehörigen. Aber auch hier gibt es ja schon mancherlei Spannungen: engere Liebesverknüpfungen zwischen bestimmten Geschwistern, oder zwischen

Digitized by Google

dem Vater und einer Tochter, der Mutter und dem Sohne. Ausschließlichkeit solcher Sonderbeziehungen, so daß darunter die Liebe zur Gesamtfamilie ganz zurücktritt[1]). Dann wieder — namentlich bei Familienhäuptern — eine so vorherrschende abstrakte Liebe zur Familie (für die man zu sorgen, die man rein zu halten, die man zum Aufstieg zu bringen hat), daß darunter die konkrete, individualisierende Liebesbeziehung zu den einzelnen Gliedern zu kurz kommt. Es wird nun das Kind fast ausschließlich symbolisch als Familienvertreter, nicht als unmittelbares Du gewertet und geliebt. Man sieht, wie hier bereits die andere Introzeptionsform der Heiligung in die der Liebe eingreift.

So übersichtlich die Problematik trotz aller möglichen inneren Spannungen in der Familienliebe liegt, so verwirrend ist sie in der erotisch-sexuellen Liebe. Innerhalb einer vorhandenen Familie sind ja die Ziel-Objekte, denen die Liebesintrozeption sich zuwendet, von vornherein gegeben; in der Erotik aber drängt sich nun jene Irrationalität der Wahl, die Plötzlichkeit des Eindrucks, die alles andere auslöschende Unbedingtheit des Verschmelzungserlebnisses in vollster Stärke auf. Ganz gleich, ob es sich nur um ein vorübergehendes Liebeserlebnis oder um eine mit Ewigkeitsakzent versehene Verknüpfung handelt — im Bewußtsein des Liebenden überwiegt ganz die Beziehung zum Du; die zum Über-Ich tritt zurück. Ich und Du — weiter ist nichts in der Welt, was den Liebenden angeht. Das Ich lebt scheinbar in stärkster Ver-Ichung — die in der bloßen sexuellen Gier tatsächlich nackt und ohne jeden Introzeptionseinschlag auftreten kann; aber in der eigentlichen Erotik ist diese stärkste Steigerung des Ich, diese körperliche und seelische Zuspitzung aller Ich-Strebungen und -Kräfte doch zugleich gepaart mit völliger Hingabe, Selbstvergessenheit, Versenkung in den anderen — also mit Ent-Ichung. Und gerade, daß beides zugleich dasein und sich in eins verschmelzen muß, erweist ja den echt introzeptiven Charakter der erotischen Liebe. Aber sie nimmt, wie bemerkt, im Bewußtsein nicht notwendig Bezug auf ein Über-Ich. Ja, in den frühen Idealstadien erotischer Liebe — ebenso auf der anderen Seite in dem

[1]) Hier kreuzt sich die Familienliebe mit anderen Formen, von denen gleich die Rede sein wird.

Digitized by Google

bloßen ver-ichenden Sexualschwelgen — wird sogar die Einfügung des Erlebnisses in eine Über-Ich-Beziehung aufs heftigste abgelehnt. Man will nur Zweisamkeit, nicht Familiengründung, nicht Volksverjüngung, nicht Menschheitserneuerung. Der ideal Liebende scheut die fremden äußerlichen zweckhaften Einschläge, welche die Eherücksicht in die Liebe bringt; der Lüstling scheut die Verantwortung und Dauerverpflichtung, die mit einer Familie in sein Leben tritt. Neuerdings ist auch von philosophischer Seite die volle Selbstzwecklichkeit der Erotik gepredigt worden; es wird in der ständigen Bezugnahme auf Fortpflanzung geradezu eine Entwürdigung der Erotik gesehen.

Und doch: der tiefste Sinn der Erotik läßt sich von jener Beziehung zur Fortpflanzung und damit zu den Uber-Ichen Familie, Volk, Menschheit nicht loslösen. Vielleicht erfordert es gerade dieser Sinn, daß die Bewußtheit der Erotik lange Zeit sich davon fernhält, ja dagegen auflehnt. Ist ja hier der Punkt, an dem das menschliche Wert-Leben und -Erleben von dem des Tieres am stärksten abweicht; denn für das Tier ist Erotik mit Sexualität und diese mit Fortpflanzung so eng verbunden, daß nur ganz primitive (wenn auch sehr intensive) Bewußtseinsreflexe genügen, um im übrigen dem unbewußten Instinkt der Gattungstendenz alles weitere überlassen zu können. Im Menschen dagegen sind die Aufgaben, die er sich selbst und den verschiedenen ihm übergeordneten Personalstufen zu leisten hat, so verwickelt geworden, daß sich die Stadien der Vorbereitung, des tastenden Auslesens, der allmählichen Erstarkung und Klärung mehr und mehr ausbreiten und verselbständigen mußten. Ja, es mußte zeitweilig der schließlich letzte Zweck aus dem Bewußtsein verdrängt werden, um alle Kraft auf jene Erprobungszeit konzentrieren zu können. Durch eine solche Verselbständigung der Erotik unterscheidet sich nicht nur der Mensch vom Tier, sondern auch der Kulturmensch vom primitiven Menschen. Je höher die Kultur steht, um so mehr bedarf die Erneuerung der Familien und Völker und die Mitarbeit an der Menschheitsentwicklung in jeder Generation einer tiefgreifenden Vorbereitung; und diese propädeutische Aufgabe absolviert die Jugend ohne Wollen und Wissen, ja wider Willen, in ihren erotischen Kämpfen, Wirrnissen und langsamen Klärungen.

Digitized by Google

Erst gegen Abschluß der Jugendzeit pflegt sich zu dieser unbewußten Tendenz das Zweckbewußtsein zu gesellen: jetzt erst beginnt man als die eigentliche Erfüllung des erotischen Erlebens die Schaffung eines neuen, überindividuellen Ganzen zu suchen, das sich auch nicht mehr in der Zweisamkeit erschöpfen soll. Familiengründung wird zum Ziel — und sie wird zugleich zum Mittel für noch weitergehende Ziele; denn durch Familiengründung soll an der nächsten Generation des Volkes und an der Weiterführung der Menschheit mitgeschaffen werden.

So ist denn die Ehe erst die eigentliche Erfüllung des Bedeutungsgehalts, der der erotischen Liebe innewohnt. Sie ist die Erfüllung eben gerade deshalb, weil sie die rein introzeptive Zweisamkeit zugleich verewigt und überwindet. Verewigt durch den Entschluß, sein Ich überhaupt nicht mehr ohne das Du leben und erleben zu wollen, den Gatten nicht nur in seiner gegenwärtigen, sondern auch in jeder künftigen Wertstruktur dem eigenen Selbstwert einzueignen. Daß dieser Schicksal-bestimmende Entschluß sich in irgend einem späteren Zeitpunkt als undurchführbar erweisen kann, daß man die Grenzen der Introzeption nicht vorher zu bestimmen und in Rechnung zu ziehen vermochte — kurz, daß Ehescheidung nötig werden kann — spricht nicht dagegen, daß der Sinn der Ehe doch stets auf Verewigung geht.

Aber die Ehe überwindet zugleich die bloße Zweisamkeit, indem in ihr und durch sie eine neue Überperson entsteht. Der Wille zur Verewigung wird jetzt schöpferisch: ein bisher nicht dagewesener Selbstwert „Familie" ist hervorgebracht. Die Schöpfung geschieht schon im Augenblick der Eheschließung; denn durch sie wird die Zweisamkeit der Individualperson zur Ganzheit einer Überperson. Aber diese Ganzheit ist doch erst dann stabilisiert, in die Sphäre unmittelbarer Anschauung projiziert und in ihrer Dauer von der Existenz der Eheschließenden unabhängig gemacht, wenn Kinder kommen. Und nun schmilzt die erotische Liebe ein in die Familienliebe, von der wir vorher sprachen, zugleich in die Liebe zu Volk und Menschheit, deren sichtbare, geliebte Repräsentanten man in den Kindern um sich hat, und denen man mittelbar durch alles dient, was man den Kindern an Liebe erweist.

Auch noch in anderer Hinsicht muß die eheliche Liebe als

Digitized by Google

die eigentliche Sinnerfüllung der Erotik angesehen werden. In ihr — und nur in ihr — kann die Liebe sich in ihrer vollpersönlichen Bedeutung entfalten. Das heißt: die Liebe durchdringt die Ganzheit der Person, ebenso in ihren körperlichen wie in ihren seelischen Lebenstendenzen, gibt der Gesamtheit der Interessen und Betätigungen eine neue Färbung und eine veränderte Gewichtsverteilung. Keine andere Form der Erotik ist hierzu fähig, da bei diesen anderen körperliches Begehren und seelisches Sichfinden oft genug der Einstimmigkeit entbehren. Bald überwiegt dies, bald jenes, zuweilen stehen sie schroff gegeneinander; niemals kann der körperliche Anteil seinen wahren Sinn erfüllen, durch Fortpflanzung die Verewigung des Bundes zu bezeugen. Und zugleich spaltet die uneheliche Erotik das Individuum selbst; denn sie verkapselt sich in ihm zu einer isolierten Lebenssphäre, die von den anderen Lebensprovinzen (dem Familienleben, dem Beruf, der kulturellen und sozialen Betätigung) mehr oder minder scharf getrennt bleibt.

Aus diesem Grunde sind alle jene Wertungen zu bekämpfen, welche den verschiedenen Formen der erotischen Liebe gleichen Wertgehalt zuschreiben und die Sonderstellung der ehelichen Liebe bestreiten. Gewiß gibt es zahllose außereheliche Liebesbeziehungen, welche für diese zwei Menschen die gemäßeste Form erotischer Verknüpfung sein mögen und ihnen selbst und ihrer Zweisamkeit die höchstmögliche Verwirklichung ihres Wertgehalts gewähren. Und es gibt andererseits zahllose Ehen, die nichts als Zerrbilder jenes Sinngehalts der Ehe darstellen, den wir soeben entwickelten. Aber um diese oder jene empirischen Fälle handelt es sich ja gar nicht, wenn man eine grundsätzliche Wertrangierung vornehmen will, sondern um den Sinngehalt selber; und da bleibt es unbestreitbar, daß der Sinn der Ehe ein anderer und — personalistisch gewertet — höher zu rangierender ist, als der jeder anderen erotischen Liebesform. Wohl haben diese anderen — wie schon oben angedeutet — ihren notwendigen Platz, ja auch ihre notwendige Verselbständigung unter Verdrängung weitergehender Ziele, in den Jahren zwischen der erwachenden Pubertät und der vollen Reife. Aus jenen ersten Anfängen der Erotik, in der die neuen körperlichen Triebrichtungen einerseits,

Digitized by Google

ideale Schwärmereien andererseits noch ganz selbständig nebeneinander bestehen, kann sich die Höhe der Erotik — die völlige Ineinsbildung von körperlichem und seelischem Lieben in der Ehe — nur ganz allmählich entwickeln. Der Weg führt durch zahlreiche Phasen; aber was als Phase notwendig und berechtigt ist, verliert sein Recht und seinen Wert, wenn es zum dauernden Lebenstypus gemacht wird, als ob es selbst schon ein Abschluß wäre [1]).

Das gilt insbesondere von der gleichgeschlechtlichen Liebe, die neuerdings von manchen Sozial- und Sexual-Philosophen der mann-weiblichen Liebe durchaus gleichgestellt oder sogar übergeordnet wird. Wir wissen heute, daß als Durchgangsstufe jugendlichen Liebeslebens Schwärmerei und Zärtlichkeit für Geschlechtsgenossen ein durchaus normales Verhalten sein kann. Blüher aber erhebt diese Inversionsphase zum „Inversionstypus", einer Höchstform des Liebeslebens, die namentlich beim männlichen Geschlecht eine unüberbietbare Bedeutung habe. Nicht nur gewähre die Liebe des Mannes zum Manne dem Individuum jene Erfüllung seines personalen Daseins, die andere nur in der Liebesbeziehung zum anderen Geschlecht finden, sondern zugleich komme der Inversion eine überindividuelle Bedeutung zu: sie schaffe jene Männerbünde, aus denen alles politische, soziale, organisatorische und kulturelle Leben hervorgehe. Finde die mann-weibliche Liebe ihren letzten Sinn in der Familien-Gründung und -Erhaltung, so die mann-männliche Liebe in der Staatengründung und der Kulturschöpfung.

Hierzu ist an dieser Stelle nur zweierlei zu sagen.

Erstens: Stellen wir uns zunächst einmal auf den Standpunkt, die mann-männliche Erotik sei tatsächlich der Ursprungsquell aller politisch-sozialen Gemeinschaftsbildung — dann würde sie doch niemals in ihrer vollpersonalen Bedeutung diesem Sinne dienen. Denn die rein körperliche Seite der gleichgeschlechtlichen Liebe hat ja mit jenem Sinn der politischen Gemeinschaft nichts zu tun; sie wäre (nach jener Hypothese) vielleicht ein Antrieb dazu, daß die Männer sich zueinander gesellen, verliert aber bei der eigentlichen überindividuellen Aufgabe dieser Liebe völlig ihre Wertbeziehung. Darin also ist die Ehe unbedingt der Inversionsliebe überlegen, daß bei ihr die Liebe in ihrer ungeteilten körperlich-seelischen Ganzheit der überindividuellen Aufgabe dient. Die eigentliche Sexualität, die in der Ehe mit in die Introzeption aufgenommen und dadurch sublimiert wird, hat in den politischen und kulturellen Männergemeinschaften keinen legitimen Platz. Homosexualität ist und bleibt — unter dem Gesichtspunkt überindividueller Werte — endgültig sinnlos.

Zweitens: auch jene, eben noch hypothetisch zugestandene Voraussetzung: daß die Beziehungen, welche Männer zu Bünden, Vereinen, Parteien usw. vereint, erotische Liebe sei, ist irrig. Nicht alles Lieben ist Erotik;

---

[1]) Die psychologische Seite dieses Problems, insbesondere das „Phasen-Typen-Gesetz der Erotik", wird in meinem Buch „Das Seelenbild der reifenden Jugend" ausführlich behandelt werden.

Digitized by Google

und die Struktur und Gesetzmäßigkeit jener mann-männlichen Zusammenhänge zeigt, daß sie einer ganz anderen Sphäre der Liebesbeziehungen zugehören, die wohl mehr oder minder mit erotischer Liebe sich berühren kann, aber doch ihre eigene Grundform hat. Es ist die nun zu besprechende soziale Liebe.

3. Soziale Liebe.

In der sozialen Liebe steht nicht das Du, sondern das Über-Ich im Brennpunkt der Introzeption. Hierbei ist das Wort „sozial" in dem weitesten Sinn jeder societas gemeint, die als solche introzipiert wird. Irrelevant ist es dabei zunächst, um welche Art der Gemeinschaft es sich handelt, ja selbst ob die Gemeinschaft nur personoiden Charakter oder wahrhafte Personalität besitze (vgl. S. 111 ff.). Wesentlich dagegen ist, daß die Gemeinschaft durch die liebende Introzeption gewissermaßen in ein Du verwandelt wird. Die Liebe zur Nation oder zur Menschheit betont also nicht das Verhältnis von Überordnung des Liebesobjekts und Unterordnung des Liebessubjekts — sie setzt vielmehr das Liebesobjekt in die gleiche Ebene mit dem Liebenden.

Aber freilich ist diese Liebesform in Reinheit schwer festzuhalten. Solange die Gemeinschaft in ihrer Über-Ichheit gedacht wird, läßt sich ihre übergeordnete Stellung und damit die Hörigkeitsbeziehung des Ich zu ihr nicht ganz ausschalten: und die Liebe tendiert dazu, in die andere Introzeptionsform der Heilighaltung überzugehen. Besteht aber das Streben, an der eigentlichen Liebesbeziehung festzuhalten, so bedarf der Liebende der Symbole für jenes Über-Ich, der Symbole, die nun wirklich seinesgleichen sind und denen er seine Liebe anschaulich als Ich dem Du entgegenbringen kann. So gilt die Liebe den Mitmenschen, die mit dem Ich die gleiche Gemeinschaft teilen. Wer sein Volk liebt, liebt es in jedem Volksgenossen; wer die Menschheit liebt, liebt jeden Menschen als ihren Vertreter. Wer glühender Anhänger eines Vereins, einer Sekte, einer Partei ist, sieht in jedem anderen Angehörigen jener Gemeinschaft von vornherein seinen Freund und Bruder.

So hat also die soziale Liebe eine ganz andere Struktur als die erotische Liebe. Es fehlt durchaus jene Ausschließlichkeit, jene mystische Unbedingtheit der Wahl, die ein Du gerade in seiner Einzigartigkeit introzipiert; und es fehlt zugleich die Totalität

Digitized by Google

des Introzipierens, durch welche das geliebte Wesen nun in seiner singulären Ganzheit mit allen seinen Eigenschaften und Wesensseiten in die Liebe aufgenommen wird. Die soziale Liebe dagegen ist umfassend, nicht isolierend, ist ausgleichend, nicht individualisierend.

Man denke nur an ihre reinste Form, die Caritas. Gemeint ist damit nicht die Wohlfahrts-, Armen- und Krankenpflege an sich; denn diese kann unter Umständen zu einem bloßen pflichtgemäßen Berufsbetrieb werden mit sehr unsicherem Anteil wirklicher Interzeption. Gemeint ist vielmehr jene echte Menschenliebe, für die jeder Mensch um seines Menschentums willen liebenswert ist; und da sie eines Auswahlprinzips bedarf — denn ihre Liebes- und Wirkungskraft ist begrenzt — so ist für sie nicht bestimmend irgend ein geheimnisvoller Rapport, der gerade zwischen der besonderen Wesenheit dieses Du und dem Ich bestehen mag, sondern einzig und allein die Liebesbedürftigkeit des anderen. Der ausgesprochen caritative Mensch liebt in der Tat mehr den Kranken als den Gesunden, den schmutzigen Bettler als den gepflegten Reichen, das schwache Kind als den kräftigen Erwachsenen, weil diese seine Liebe brauchen — das ist seine Introzeption.

Die anderen Unterformen der sozialen Liebe zeigen ihre Besonderheit nicht so rein, aber auch noch deutlich genug, um ihre Identifikation mit erotischer Liebe zu verhindern.

Die pädagogische Liebe z. B., mit der ein Erzieher seine Zöglinge liebt, trägt unverkennbar beide Züge. Ein Pädagoge mag sich oft genug zu einzelnen Schülern erotisch hingezogen fühlen; und diese seelische Beziehung kann, je nach Grad und Art, das unterrichtliche und erziehliche Verhältnis zwischen ihnen vertiefen oder vergiften. Aber die eigentliche Lebensmission des wahren Erziehers beruht keinesfalls auf ihr. Denn jene allgemeine Liebe zur Jugend, welche die Vorbedingung des Erzieherberufs ist, ist ja von ganz anderer Art. Sie gilt der Jugend überhaupt, weil in ihr sich die Menschheit und das Volk verjüngt; sie gilt der Klasse, die ihm anvertraut ist, und jedem ihrer Glieder, unabhängig von der besonderen Zärtlichkeit oder Abneigung, durch die er erotisch zu diesem oder jenem Schüler

Digitized by Google

orientiert sein mag. Das Hauptdifferenzierungsmerkmal für die pädagogische Liebe ist die Erziehungs-Bedürftigkeit und -Fähigkeit des Zöglings; und so kommt es, daß die pädagogische Liebe, wo sie rein auftritt, der caritativen sehr ähnlich wird und mit besonderer Zärtlichkeit die Armen im Geiste und die Armen in der Materie, die Gestrandeten, die Schiffbrüchigen umfängt. Pestalozzi ist das vorbildliche Beispiel dieser Form der sozialen Liebe.

Eine dritte Form des amor socialis ist die Liebe des Individuums zu seinem Volke, und damit zu seinen Volksgenossen. Diese Liebe hat mit der erotischen Liebe die Tendenz zur Ausschließlichkeit gemein: der völkisch Liebende verabsolutiert leicht das Gefühl für sein Volk und stellt sich zu anderen Völkern nicht nur indifferent, sondern geradezu ablehnend und unduldsam. Der tiefere Grund hierfür mag in der Gemeinsamkeit biologischer Untergründe der Volkseinheit liegen, also in einem Zuge, der der körperlich-sexuellen Gemeinsamkeit innerhalb der erotischen Liebe verwandt ist. Da aber das Wesen der Volkheit nicht in dem biologisch-rassenmäßigen Prinzip allein wurzelt, sondern zugleich auch die kulturell-historische Gemeinschaft des Schicksals und der Zukunftsbestimmung in sich schließt, ja dieser eine um so höhere Bedeutung zuteilt, je höher entwickelt ein Volk ist, so ist liebende Introzeption der Volkheit etwas anderes als Rassefanatismus und Ahnenschnüffelei. Fichte, der als erster eine Philosophie des Nationalismus gegeben hat[1]), betont wohl gewiß die biologische Reinheit der deutschen Nation (welche Meinung seither als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen ist); aber den eigentlichen Sinn der Liebe zum Volk sieht er doch in ganz anderem. Jeder Mensch liebt, so lehrt er, das Ewige in sich, wenn er sein Volk liebt; aber das Ewige ist ihm nicht der in Vergangenheit und Gegenwart konstant bleibende Rassecharakter, sondern die eigentliche sittliche Aufgabe, die historische Mission, die im Volke lebt; indem der einzelne an dieser Anteil nimmt, überwindet er die Enge seines zufälligen, kurzfristigen Einzeldaseins. Dieser tiefe Gedanke läßt sich ohne weiteres in die Ausdrucksweise der Introzeptionslehre übersetzen.

---

[1]) In den „Reden an die deutsche Nation".

Digitized by Google

Und wieder projiziert sich diese Liebe zum Über-Ich in die Liebe zum Du. Im einzelnen Volksgenossen wird der Begriff Volk zur Anschauung; und die Fülle der Übereinstimmungen: in Körperlichkeit, Sprache, Sitte, Pflichten und schicksalhafter Bedingtheit, bietet eine viel breitere und selbstverständlichere Grundlage für mensch-menschliche Zusammenhänge und gegenseitige Introzeption als im Zusammentreffen mit Angehörigen anderer Völker. Wer in der Fremde unerwartet auf einen Landsmann trifft, erlebt in ihm fast körperhaft sein Volk und die Liebe zu ihm; der Symbolcharakter des zufälligen Individuums für das ihm und mir gemeinsame, von uns beiden geliebte, Über-Ich tritt hier in einer sonst selten vorhandenen Akzentuierung hervor.

Wir haben uns endlich zu fragen, wie sich die soziale Liebe verhält zu solchen personoiden Gruppen, welche zunächst Zweckverbände sind, wie Vereine, Sekten, Parteien, Armeen, Parlamente usw. Daß wir auch hier unbedenklich von „Liebe" sprechen müssen, ist zweifellos; das Verhältnis des jungen Studenten zu seiner Verbindung, des alten Soldaten zu seinem Regiment, des fanatischen Gläubigen zu seiner Sekte ist eine Liebesbeziehung. Da es nun zunächst sinnlos erscheint, daß man eine „Sache" lieben könne, so hatte Blüher gerade hier die erotische (gleichgeschlechtliche) Liebe als eigentliches Agens einzuführen gesucht. Wieder können wir ohne weiteres zugeben, daß sie zuweilen mitspielt; aber sie erklärt nicht das Wesentliche: daß die Liebe nicht an die Individuen als solche gebunden ist, welche den Verband ausmachen; und daß sie sich nicht auslesend an ein oder wenige Einzelindividuen klammert. Die Liebe geht auf das Überindividuelle der Gruppe; denn sie bleibt dieser treu, auch wenn die sie bildenden Individuen völlig gewechselt haben. Die Liebe ist wahllos; denn sie wendet sich jedem zu, der sich als Gruppenmitglied ausweist. Und sie ist einseitig; denn sie hat ihren Kristallisationskern in jenem einen Moment persönlichen Lebens, dem der Verband geweiht ist (also dem Parteistandpunkt, dem Bekenntnis, dem Wohlfahrtszweck usw.), und ist oft ganz blind und stumpf gegen die anderen nicht zur Gruppeneinstellung gehörigen Seiten des Gruppengenossen.

Digitized by Google

Auf Grund dieser Züge ist die Gruppenliebe zweifellos eine bestimmte Ausprägung der sozialen Liebe. In seiner Beziehung zum Verein oder zur Partei erlebt das Individuum konkret seine Zugehörigkeit zu einer höheren Gemeinschaft überhaupt. Es ist wieder eine symbolische Zuspitzung, daß der Mensch nun gerade diesen (von der Gruppe vertretenen) Gemeinschaftszweck besonders heraushebt; dieser ist anschaulich und deshalb leicht faßbar; er erlaubt eine Vereinfachung des Gemeinschafts-Denkens und -Fühlens, die nicht möglich ist, wenn man sich dem Volk als solchem, der Menschheit als solcher verschreibt. Jeder echte Gruppenfanatiker ist ja auch überzeugt, daß nur seine Partei — und er durch sie — wahrhaft dem Wohle des Volkes diene; daß seine Kirche — und er durch sie — der Menschheit das Heil bringe. Nur dadurch also, daß sich ihm seine Gruppe aus einem bloßen Zweckverband zu einem Symbol echter selbstwertiger Über-Ichheit verwandelt — also durch eine Heterogonie der Werte —, ist die Introzeption möglich, die seine Beziehungen zur Gruppe und zu den Gruppengliedern als Liebe auftreten läßt.

Es bestand hier keineswegs die Absicht, eine Gesamtübersicht über alle Sonderformen liebenden Introzipierens zu geben. Sonst hätte etwa ausgeführt werden müssen, wie die Freundschaft einerseits und das abstrakte Humanitätserleben andererseits zwei Pole darstellen: die Freundschaft so ganz auf die Zweisamkeit des Ich und des Du in der Einstimmung ihrer Besonderheiten eingestellt, daß die Beziehung zu einem gemeinsamen Über-Ich fast verschwindet — und die abstrakte Menschenliebe, die ganz allgemein für Menschheit und damit für alles, was Menschenantlitz trägt, glüht, die für Menschenrechte und Menschenfreiheit kämpft und sich opfert; aber so sehr dieser Ganzheit hingegeben ist, daß die Individualität eines Du kaum mehr besondere liebende Teilnahme zu erwecken vermag. Es wäre sonst ferner anzuführen gewesen, wie über die Sphäre des Menschlichen hinaus eine Liebe zu außermenschlichem Leben besteht. Zunächst zum Untermenschlichen: zu Tier und Pflanze, — wo wiederum die mehr pantheistische Liebe für alles Lebendige überhaupt zu sondern wäre von jener

Digitized by Google

Liebe, die einzelnen Individuen gilt (man weiß ja, wie die unbefriedigte Erotik sich auf einen Schoßhund, eine Katze übertragen kann). Sodann aber zum Übermenschlichen: zu religiösen Personen und zu Gott. Wenn wir diese religiöse Liebe hier noch ganz unbesprochen ließen, so geschah dies darum, weil das Wesen der Religiosität in einer Verbindung der Liebe mit einer anderen Art der Introzeption, der Heiligsetzung, besteht, so daß wir die gesamte Besprechung des religiösen Wertverhaltens auf jenen späteren Abschnitt verschieben müssen.

Wohl aber müssen wir zum Schluß noch einmal auf die schon erwähnten Grenzen der liebenden Introzeption zurückkommen. Das Leben bietet niemals das Glück, daß man nur mit solchen Menschen zu tun hat, mit denen man im Verhältnis starker gegenseitiger Introzeption steht. Selbst dort, wo die Liebe vom Über-Ich (der Gemeinschaft) her bedingt und daher sehr umfassend ist, gelingt es durchaus nicht, sie stets auch dem einzelnen Vertreter der Gemeinschaft gegenüber zu verwirklichen. Aber gerade solche objektiven überindividuellen Zusammenhänge, wie z. B. der Dienst für allgemeine Volksinteressen, vor allem aber bestimmte Berufe, verlangen ein Umgehen mit Menschen abseits von Erotik, überspringenden Funken, innerer Wahlverwandtschaft. Hier ist die Stelle, wo die liebende Introzeption durch das objektivierende Erkennen kontrolliert und ergänzt werden muß. Nicht etwa ersetzt; denn Introzeption ist ihrem Wesen nach unersetzbar; und sie muß als der selbstverständliche Untergrund auch diese objektiven Beziehungen von Mensch und Mensch tragen. Wo der Mensch, mit dem ich zu tun habe, nur zum Objekt gemacht wird, wo die Anteilnahme gänzlich einer kühl sachlichen Betrachtung weicht — ähnlich jener, die einem botanischen Objekt oder einem physikalischen Naturvorgang gewidmet wird — da ist der menschmenschlichen Beziehung das Herz herausgerissen; das gesellschaftliche Geschehen ist aus Gemeinschaftsleben in Mechanismus und sächliche Organisation verzerrt. Ein Mindestmaß von allgemeiner Introzeptionsfähigkeit muß bei jedem Menschen vorausgesetzt werden, der von Berufs wegen mit Menschen zu tun hat. Der Richter, der bei dem vor ihm stehenden Verbrecher keinen

Digitized by Google

Funken des tat twam asi verspürt, der Lehrer, der nur Wissen vermittelt, aber nicht verstehend sich in die Jugend einfühlen und seinen Selbstwert auf sie überströmen lassen kann — und ebenso der Arzt, der Politiker, der Seelsorger, der soziale Helfer — ihnen allen bleibt, wenn sie introzeptionsarm sind, das tiefste Ethos ihres Berufes fremd, mögen sie noch so gut die objektiven sachlichen Voraussetzungen beherrschen.

Ist aber die Introzeption als Grundlage vorhanden, so muß nun die ent-ichende Erkenntnis ergänzend eingreifen, um die Beziehung von Mensch zu Mensch zu vervollständigen. Denn jenes introzeptive liebende Verstehen eröffnet zwar blitzartig die Zugänge zum anderen Ich, aber doch nur durch das Mitschwingen des eigenen Ich; und wieweit das Bild, das ich dadurch von dem anderen Menschen gewinne, subjektiv verfärbt sei, ist dem Akt der Introzeption selbst nicht zu entnehmen. Die schlafwandlerische Sicherheit, mit der sie auftreten kann, gibt noch keine Gewähr für ihre Richtigkeit. Gerade dort, wo wir viele Menschen vergleichend und differenzierend erfassen und behandeln wollen, verlangt die objektivierende Gerechtigkeit eine Kontrolle der Introzeption. Wir wissen ja nun, daß das introzeptive Verstehen abgestuft ist nach dem Grade der inneren Verwandtschaft zwischen mir und dem Nebenmenschen, und daß wir an ihm nur diejenigen Seiten verstehen, die mit uns verwandt sind; andere Menschen oder andere Seiten der Menschlichkeit sind mehr oder minder spröde gegen unsere Introzeption. Darum muß das Erkennen, gerade weil es ent-ichend ist, die Grenzen erweitern, die Zufallsauslesen korrigieren. Psychologische, soziologische, geschichtliche Wissenschaft sind zur Begründung des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch nicht minder erforderlich als die Introzeption.

Die liebende Introzeption ist zwar — isoliert betrachtet — ein a-praktisches, innerliches Verhalten; aber sie weist in concreto über sich und damit über die reine Innerlichkeit hinaus. Denn indem sie das Du und dessen Wertgehalt in seiner Ganzheit zu umfangen strebt, ergreift sie auch dessen Ziele und Lebensbestimmungen, die nun zur aktiven Betätigung des Liebenden für den Geliebten antreiben. Durch diese Bereitschaft steht die Liebes-Introzeption

Digitized by Google

mit den Introzeptionsformen des Handelns und Schaffens (vgl. Abschnitt V) und durch sie mit der Sittlichkeit in Beziehung. Sie ist aber nicht selbst konstituierendes Moment der Ethik. Aus dem Dasein irgend einer Introzeptionsform — und sei es auch die der Liebe — läßt sich nie Sittlichkeit ableiten, sondern nur aus dem Gesolltsein der Introzeption in allen ihren Formen.

II. Verstehendes Erkennen.

Als eine Art Gegenpol zum liebenden Introzipieren ist das verstehende Erkennen anzusehen. Als Gegenpol freilich nur innerhalb der Introzeption. Während nämlich beim Lieben die subjektive Seite überwiegt: als Einfühlung und Bereitschaft sich für den Geliebten einzusetzen, ist das Verstehen so objektiv, wie es im Rahmen des introzeptiven Bereichs überhaupt möglich ist. Die rein geistige Wesens- und Wert-Erfassung einer anderen Personalität wird zum Selbstzweck; jede Absicht, für sie oder auf sie zu wirken, ist ausgeschaltet. Ja eine solche Absicht wäre dort, wo das Verstehen seine reinste Form annimmt, nämlich historischen Objekten gegenüber, geradezu sinnlos; hier kann gar kein anderes Ziel bestehen, als vergangenes Persönlichkeitsleben sich selbst und anderen wieder lebendig zu machen. Aber auch gegenüber solchen Personen, die zur gegenwärtigen Umwelt des Ich gehören, gibt es diese Möglichkeit zu rein betrachtendem Verhalten; die Liebe ist hier abgeschwächt zu einer willensfreien Schau, die hineindringt in die Wesenstiefe und die letzten Triebkräfte des anderen — die freilich nur deshalb hineindringen kann, weil das eigene Ich den anderen in sich nachzugestalten vermag auf Grund des *tat twam asi*. Also um Introzeption, nicht um ent-ichende Erkenntnis, handelt es sich.

Wenden wir nun diesen Gesichtspunkt auf die Methodik der Wissenschaft an.

Seit Diltheys grundlegenden Untersuchungen wissen wir, daß es neben der, in der Naturwissenschaft zur vollen Ausprägung gelangten, ent-ichenden Erkenntnismethode noch eine andere Verfahrungsweise gibt, die für die Geistes-, Kultur- und Geschichts-Wissenschaften richtunggebend, ja geradezu objekterzeugend ist. Man hat sie neuerdings „Verstehen" genannt (Spranger, Jaspers)

Digitized by Google

und eine scharfe Scheidelinie zwischen beiden wissenschaftlichen Verhaltungsweisen gezogen. Die Unterscheidung der beiden Richtungen ist eines der größten Verdienste der Wissenschaftslehre unserer Zeit; ihre schroffe Trennung freilich ist nur dadurch möglich geworden, daß die neue Richtung sich ihrerseits in ihre Betrachtungsweise einkapselte und den, beide verknüpfenden, Einheitsgesichtspunkt nicht fand. Der Personalismus versucht, beiden Arten wissenschaftlicher Bearbeitung der Welt ihren metaphysischen Ort in der Einheit des Systems anzuweisen, wodurch neben ihrer Verschiedenheit doch auch ihr Zusammenhang deutlich wird.

Die Grenze wird jetzt gezogen durch den Gegensatz von Ent-Ichung und Introzeption. Das ent-ichende Werten führt — so hatten wir gesehen — zum Objektivismus, der in seiner höchsten Form objektivierende Wissenschaft ist. Diese beschränkt sich nicht etwa auf die impersonalen Seiten der Welt; im Gegenteil, ihre ersten und letzten Gesichtspunkte werden durch die Kategorien der Personalität gebildet. Denn wenn Wissenschaft von Sein und Wirken handelt, so sind diese Begriffe letztlich nur als personale faßlich zu machen.

Soweit hatte uns die Betrachtung bereits früher geführt (S. 350).

Nun aber vermag das objektivierende Erkennen seinem Wesen nach nur „festzustellen“ und zu „erklären“ (s. S. 349). Dort werden einzelne Gegebenheiten, hier Zusammenhänge erfaßt durch Anwendung allgemeiner Kategorien auf sie. Mit diesen kann objektivierende Wissenschaft ihre Objekte nur aus gemessener Ferne einzukreisen versuchen, während ihr das einheitliche Sosein individueller Wesenheiten unzugänglich bleibt. Für eine nur objektivierende Wissenschaft mag es wohl der Theorie nach Individualitäten geben; aber sie fallen als Individualitäten nicht mehr in den Bereich ihrer Bearbeitung. Nun haben es aber alle geschichtlichen Disziplinen mit Individuellem zu tun: mit individuellen Menschen und Völkern, individuellen Kulturgebilden, Stilen, Institutionen. Wollen wir diese wirklich fassen, wollen wir uns nicht nur damit begnügen, Tatsachen aufzuzählen und sie allgemeinen Begriffen und Funktionalbeziehungen unterzuordnen, wollen wir das Wesentliche an ihnen in ihrer einmaligen Bedeutsamkeit darstellen, so muß die objektivierende Erkenntnis durch Verstehen

Digitized by Google

unter- und überbaut werden. Der Biograph, der einen Luther erforscht, der Kunsthistoriker, der die frühe Gotik studiert, kann den Gegenstand seines Studiums nur dann zu einem Individualgebilde geschichtlichen Lebens gestalten, wenn er sich mit seinem Objekt irgendwie zu identifizieren vermag. Eine innere Verwandtschaft, eine Art von amor intellectualis muß ihn mit dem Wert-Gehalt verknüpfen, den er vor uns zum Wiederaufleben bringen will.

Gerade daß es sich um singuläre Wertgehalte handelt, macht das Wesen des Verstehens aus. Die Art, wie das zu erfassende geschichtliche Gebilde die Beziehungen zu seinem objektiven Wert-Kosmos ausgestaltet und so eine eigene einheitliche Wertstruktur gewonnen hat — diese Art kann eben nur deshalb vom Historiker nacherlebt und nachgebildet werden, weil er selbst in sich einer solchen Einheitsbildung der Werte fähig ist. Die eigene Introzeptionsfähigkeit ist das Instrument, das er anklingen läßt, wenn er den anderen als Introzeptionswesen zu begreifen sucht.

Dies gilt ganz unmittelbar dort, wo seine Gegenstände „geschichthafte“ [1]) Substrate — also echte Personen — sind. So ist eine große Persönlichkeit dann verstanden und anderen verständlich gemacht, wenn es klar wird, wie ihr eigenster Selbstwert sich in den besonderen Sinnbeziehungen zu den objektiven Wertsphären und zu der metaphysischen Wertsituation der Zeit zu verwirklichen suchte. — Mittelbar aber gilt das Entsprechende für geschichtliche Teilgebilde und Teilprozesse. Denn entweder müssen diese als Quasi-Personen auch im Hinblick auf die in ihnen sich vollziehende Wertsynthese verselbständigt werden — und dann sind auch sie nur „verstanden“, wenn diese ihre einheitliche (personoide) Wertstruktur erfaßt wird. Oder sie müssen, wenn man sich an diesem provisorischen Standpunkt nicht genügen lassen will, auf die geschichthaften Substrate bezogen werden, zu denen sie gehören; dann sind sie „verstanden“, wenn ihre Anteiligkeit an dem Wertgehalt jener Substrate erfaßt ist.

Das Verstehen als wissenschaftliche Methode beschränkt sich aber nicht auf eigentlich historische Gegenstände. Es ist überall dort nötig, wo nicht nur personale Kategorien, sondern die

[1]) Siehe S. 272.

Digitized by Google

Konkretheit personalen Wesens zur Untersuchung steht. Darum hat das Verfahren z. B. auch in der Psychologie seinen rechtmäßigen Platz. Die psychologische Diagnose irgend eines Individuums X ist durch psychographische Beschreibung seiner Einzelleistungen und experimentelle Prüfung bestimmter Fähigkeiten nie zu erschöpfen; erst wenn wir wissen, was diese Einzelheiten in der gesamten Persönlichkeitsstruktur des X bedeuten, gewinnen wir ein „verständliches" Bild. Was aber heißt hier „bedeuten"? Wiederum: die Einfügung jener Einzelheiten in die Sinn- und Wertzusammenhänge, die dem X als einem introzeptiven Wesen zukommen. Dies aber kann der Psychologe selbst ebenfalls nur introzeptiv nacherleben.

Die besondere Wesenheit, welche uns durch psychologisches Verstehen zugänglich wird, braucht nun aber nicht die eines Einzelindividuums zu sein. Man kann ebenso die Sinnstruktur eines psychischen Typus (z. B. des künstlerischen Menschen), oder die eines Volkes, oder die einer Entwicklungsphase (z. B. der Pubertätszeit) verstehend zu erfassen suchen. Es ist das, was Spranger „Geisteswissenschaftliche Psychologie" genannt hat.

Die Eigenart des introzeptiven Verstehens bringt die hierauf sich gründende Wissenschaft in enge Nachbarschaft, ja zum Teil in Überschneidung mit der Kunst.

Gemeinsam mit dieser hat die verstehende Wissenschaft einmal den Zug zum Irrationalen — denn ihr Gegenstand ist ja gerade das, was nicht in die begrifflichen Kategorien der objektivierenden Wissenschaft einzufügen ist —; sodann die Einheit der Gestalt, die diesem Gegenstand verliehen wird. Daß alles Einzelne nur soweit Geltung erhält, als es dazu beiträgt, eine Ganzheit in ihrer eigenen Wertstruktur zu erfassen, ist beiden Gebieten gemeinsam. Ebenso, daß die Darstellung der geschauten Einheit zu einer eigenen Aufgabe wird, da es ja gilt, das Verständnis auch in anderen zu erzeugen. Diese selbständige Bedeutung der Darstellung gibt es in der ent-ichenden Wissenschaft nicht.

Aus obigen Gründen kann nur der ein bedeutender Vertreter der verstehenden Wissenschaft sein, der zugleich ein Stück Künstler ist. Die großen Historiker aller Zeiten waren stets etwas anderes

Digitized by Google

als Berichterstatter. Sie sind Nachgestalter und Neugestalter — und je nachdem der Akzent ihrer Tätigkeit mehr auf dem „Nach-" oder auf dem „Neu-" liegt, sind sie mehr zur Wissenschaft oder zur Kunst zu zählen. Auch gibt es Übergangserscheinungen, deren Zugehörigkeit zur einen oder zur anderen Gruppe unklar bleibt, so daß wir hier vielleicht eine neue Zwischensphäre zwischen Kunst und Wissenschaft ansetzen müssen[1]). Der künstlerisch intuitive Blick ist innerhalb der verstehenden Wissenschaft unentbehrlich. Sobald er aber phantastisch schweift oder sich rein ästhetisch einstellt, sobald die Freude an der zu gestaltenden Wesenheit den Respekt vor der zu verstehenden Wesenheit zurückdrängt, ist die Grenze eigentlicher Wissenschaft bereits überschritten.

Eine andere Gefahr droht der Reinheit der verstehenden Wissenschaft von einer abstrakt-normativen Betrachtung her, welche nicht vom zu verstehenden Subjekt, sondern von den objektiven Wertsphären ausgeht. Die eigentliche Aufgabe des verstehenden Historikers und Psychologen sollte darin bestehen, die Erfassung eines Subjektes an dessen eigenem ideellen Selbstwert zu orientieren; in diesem persönlichen Ideal sind ja auch die von objektiven Wertsphären herrührenden Normen enthalten, aber in einer eigentümlichen Zentrierung und Gestaltung, die wir später als „idiozentrische Norm-Struktur" besprechen werden[2]). Nun ist aber die Introzeption des verstehenden Wissenschaftlers nie vollkommen; er wird leicht dazu verführt, die objektiven Wertsphären in einer anderen Zentrierung, gleichsam von außen her oder in einseitiger Isolierung an die zu erfassende Person anzulegen und nur das auch für wesentlich zu halten, was mit jenen abstrakten Forderungen zu tun hat. So tritt denn an die Stelle einfühlenden Verständnisses ein kahler Schematismus; die Wesenheit des anderen wird zu einem Typus nivelliert, etwa zu dem „des Künstlers" oder „des Machtmenschen"; und so recht im Gegensatz zu dem bunten, aber uneinheitlichen unzentrierten Mosaikbild, das ein nur objektivierendes Verfahren von dem an-

[1]) Vgl. S. 283.
[2]) Vgl. Kap. XV, Abt. III, IV.

Digitized by Google

deren entwirft, entsteht jetzt eine öde Vereinfachung, welche die Fülle des Besonderen nicht nach den Leitmotiven der einheitlichen Wertstruktur betont und ordnet, sondern sie zugunsten eines oder weniger abstrakter Beurteilungsgesichtspunkte unter den Tisch fallen läßt. Das ist also nicht mehr Verstehen des anderen, sondern Konstruieren; und gerade dort, wo die schauende Gabe wirklicher Introzeption Leerstellen läßt, stellt sich zur rechten Zeit das Schema ein. Die zu verstehende Person hört auf unitas multiplex zu sein und wird zur unitas simplex gemacht.

Diese Schematisierung entspringt ja zu einem Teil aus dem formalen Bedürfnis nach logischer Vereinfachung; aber sie ist doch inhaltlich bedingt durch Wertungskategorien, die der Historiker oder der Psychologe als heteronome Forderungen über sein Objekt setzt. Es braucht etwa nur daran erinnert zu werden, wie die Antike lange Zeit unter einer ihr fremden Idealsetzung gesehen wurde; die hierdurch bedingte Vereinfachung war das Gegenteil echt historischen Verstehens. Auch die Unterstellung des gesamten Geschichtsverlaufs unter leitende Ideen, wie sie Hegel versucht, gehört hierher. Obgleich Hegel selbst die Beziehung zur Normation leugnen würde, ist doch klar, daß jede Phase als Schritt und jede große Persönlichkeit als Pfadweiser auf dem Wege zu dem absolut Sein-Sollenden, nämlich zum Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit, aufgefaßt und unter diesem Gesichtspunkt auf eine abstrakte Formel gebracht wurde; die immanente und irrationale Wertstruktur des historischen Gebildes bleibt hierbei unverstanden.

Zuweilen wird diese Idealisierung ganz bewußt vorgenommen: man will Ideal-Typen zeichnen: etwa im Historischen „Den gotischen Menschen", im Psychologischen „Die ästhetische Lebensform". Damit leistet man fraglos etwas sehr Wichtiges, was in die Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Menschenphilosophie gehört[1]) — aber man muß es deutlich abgrenzen gegen das, was man historisches und psychologisches Verstehen nennt[2]). Es ist

[1]) Oder um es ganz allgemein auszudrücken: man treibt Phänomenologie im Sinne Husserls.

[2]) Was Spranger in den „Lebensformen" gibt, ist demnach nicht eigentliche Psychologie, auch nicht geisteswissenschaftliche Psychologie.

Digitized by Google

möglich, ja wahrscheinlich, daß dieses Verstehen durch jene Idealtypen neue Gesichtspunkte und Antriebe erhält; aber es ist keineswegs identisch mit deren Aufstellung. Verstehen geht auf Wesensstrukturen in ihrer eigentümlich-einzigartigen Existenz, nicht auf Wesenskonstruktionen in ihrer aus bestimmten Forderungen abgeleiteten Notwendigkeit. Ohne Respekt vor der Wirklichkeit gibt es kein Verstehen.

Damit ist nun aber auch der Weg gewiesen, der die verstehende Wissenschaft an den beiden eben geschilderten Klippen vorbeiführt. Will sie Wissenschaft bleiben, nicht sich in Kunst oder konstruierende Philosophie verwandeln, dann muß sie mit der objektivierenden Wissenschaft in systematischer Verbindung bleiben. Die verstehende Introzeption für sich, mag sie noch so intensiv sein, und mag das gewonnene Bild noch so viel innerliche Wahrscheinlichkeit haben, gibt noch keine Gewähr für die objektive Richtigkeit des Bildes; und wo die introzeptive Kraft versagt, tritt — wenn keine anderweitige wissenschaftliche Sicherung gegeben ist — wissenschaftsfremde Phantasiegestaltung oder tatsachenfremde Konstruktion an ihre Stelle. Deshalb bedarf das verstehende Wissenschaftsverfahren überall und immer der sichernden, kontrollierenden und ergänzenden Mitarbeit der ent-ichenden Erkenntnismethoden.

Doppelt ist dieser Zusammenhang der beiden Verfahren. Die verstehende Wissenschaft muß einerseits den empirischen Befunden, welche die ent-ichende Forschung in mühsamer, exakter Einzelarbeit gewinnt, gerecht werden, muß sich durch deren Fülle von zu weit gehender Schematisierung, durch ihre Realität von schweifendem Konstruieren zurückhalten lassen. Sie muß andererseits jene Erkenntnisbefunde in sich aufnehmen und deuten, d. h. sie aus isolierten sinnfremden Elementen zu sinnhaften Momenten in der Wertstruktur des zu verstehenden Gebildes erheben, sie als Strahl- oder Dienstwerte, als Wesentlichkeiten oder Unwesentlichkeiten, als zentrale oder periphere, als disparate, als unechte Momente in jenem Einheitsbilde erweisen. Erst in einer solchen Verbindung beider Methoden können die Wissenschaften der Geschichte, der Kultur, des Bewußtseins vollständig werden.

Digitized by Google

Es ist deshalb ein schon im Ansatz verfehltes Unternehmen, wenn man einer „naturwissenschaftlichen" (feststellenden und erklärenden) Psychologie eine „geisteswissenschaftliche" (verstehende) als selbständige Disziplin gegenüberstellt. Es gibt nur eine einheitliche Wissenschaft der Psychologie, die ihre Objekte sowohl in der Fülle ihrer Elemente, ihrer kategorialen Beziehungen und nach den in ihnen herrschenden Gesetzmäßigkeiten objektivierend zu erkennen, wie auch in der Ganzheit und Sinnhaftigkeit ihrer konkreten Wertstrukturen introzeptiv zu verstehen sucht.

III. Die ästhetische Empfänglichkeit.

1. Die reine Bedeutsamkeit.

Solange das Wertverhalten des Menschen auf Realitäten gerichtet ist, vermag sich die geistige (a-praktische) Introzeption nicht in Reinheit zu entfalten; sie ist stets mit anderen Verhaltungsweisen verquickt. Die einzelne Wirklichkeit ist viel zu hart und aufdringlich, als daß einfühlendes Verstehen allein mit ihr fertig werden könnte; sie ist viel zu innig eingeflochten in das Netz aller Gegebenheiten, als daß ruhendes Verweilen bei einem isolierten Ausschnitt möglich wäre; sie ist endlich viel zu stark Bestandteil der Lebens-Bedingungen des Ich, als daß man von ihrer Funktion als Mittel ganz absehen könnte.

So kommt es, daß das Ich auch dort, wo ihm Personen als Realitäten gegenüberstehen, nicht in einem zugleich introzeptiven und a-praktischen Verhalten beharren kann. Das zeigten die beiden bisher besprochenen Introzeptionsformen: das liebende Einfühlen weist über sich selbst hinaus ins Handeln, also in eine andere — praktische — Introzeptionsweise; das historische Verstehen ist auf die Mitarbeit der ent-ichenden — also introzeptionsfremden — Erkenntnis angewiesen, um sich der Objektivität des realen Tatbestandes zu versichern. Wo immer sich Wirklichkeit, als praktische oder theoretische, geltend macht, durchbricht sie die Schranken der reinen a-praktischen Introzeption. In Reinheit und Selbständigkeit also kann diese nur dort auftreten, wo die Introzipienda nicht Wirklichkeitscharakter besitzen; wir haben dann das ästhetische Verhalten vor uns.

Vom Standpunkt der Wirklichkeit aus gesehen sind die ästhetischen Gegenstände Fiktionen oder Scheingebilde. Goethes Faust als Person gehört weder in den sozialen Zusammenhang der Mit-

Digitized by Google

lebenden, noch in den historischen der wirklich gewesenen Personen; die im Gemälde dargestellte Landschaft ist gänzlich ohne Beziehung zu den realen räumlichen Gebilden, in deren Mitte sie sich befindet usw. Dem entspricht auch das ästhetische Verhalten bei der Lektüre und bei der Betrachtung; der Mensch gibt sich ganz dem isolierten Eindruck als solchem hin, ohne nach den praktischen oder theoretischen Wirklichkeitsbeziehungen zu fragen. (In dem Augenblick, wo das geschieht — wo z. B. nach der Übereinstimmung des Gemäldes mit der wirklichen Landschaft, oder nach der Kunstschule, aus der das Bild stammt, oder nach seinem Preis gefragt wird, ist das eigentlich ästhetische Verhalten schon verlassen.)

Es wäre aber gänzlich verfehlt, wollte man durch Betonung des „Fiktiven" den Vorgang des ästhetischen Genießens nun ganz ins Subjektive hinüberweisen und der Ver-Ichung annähern. Denn Fiktion oder Schein hat ja nur Sinn, sofern darin Etwas erscheint; erst die Frage nach der Bedeutung dessen, was im Scheingebilde des ästhetischen Gegenstandes erfaßt wird, erschließt uns den Sinn des ästhetischen Verhaltens.

Nun müssen wir uns erinnern, daß das Ur-Credo des Menschen „Ich glaube an eine Welt" nicht der Glaube ist an die einfache Gegebenheit in ihrer chaotischen Verschlungenheit und Verwirrtheit, sondern an etwas, „was dahinter steckt"[1]). Diese als Kern des Seienden und Ziel des Werdens überall gesuchten Selbstwerte werden geglaubt in der Form personalen Daseins. In der Realität nun sind alle diese Selbstwertzentren so durcheinandergekreuzt und miteinander verquickt, daß keines sich in seiner Werthaltigkeit voll entfalten und darstellen kann; überall gibt es Verhüllungen, Verbiegungen, Vergewaltigungen, Verunreinigungen, nirgends trifft das suchende Ich auf eine reine Verwirklichung dessen, was doch unerschütterlich Ziel seines Glaubens bleibt. Und da rettet sich dieser Glaube in ein Verhalten, welches auf die Realität des Objektes verzichtet, um seiner Bedeutsamkeit dafür um so reiner gewiß zu werden. Dieser Faust, den uns Goethe schildert, hat freilich nicht existiert; aber das strebend sich bemühende Menschen-

[1]) Siehe S. 63.

Digitized by Google

tum, das hinter aller menschlichen Existenz steckt und im Faust uns gestaltet entgegentritt, das „existiert" in einem ganz anderen Sinne; das ist gerade vermöge der Irrealität des ästhetischen Gebildes zum höchsten und reinsten Ausdruck gekommen. Im ästhetischen Gegenstand ist also die überall vorhandene Spannung zwischen realer Existenz und Wertsinn (Bedeutsamkeit) am größten geworden; und indem der eine Faktor (die Existenz) ganz vernachlässigt wird, kann nun der andere zur unmittelbarsten Geltung kommen. Mit anderen Worten: das ästhetische Gebilde ist aus einem Stück Wirklichkeit zum Symbol geworden[1]).

Diese Bedeutung des ästhetischen Gebildes kann nicht durch Wissenschaft erkannt und nicht durch Tat realisiert, sie kann nur durch Einfühlung verstanden werden; und so ist denn a-praktische Introzeption der einzige Weg, auf dem das Ich dazu gelangen kann. Im ästhetischen Verhalten sucht sich der Glaube, daß alles in der Welt mir innerlich verwandt und nahe sei, anschauungsmäßig zu rechtfertigen. Und da ich, als persönlich lebendes Ich, die Verwandtschaft der Dinge mit mir ebenfalls nur als persönliche Lebendigkeit verstehen kann, gewinnt der ästhetische Gegenstand als Introzeptum personale Form, er wird zur Personifikation. Dies ist ohne weiteres klar dort, wo es sich um Darstellung von Menschen in Dichtung, Malerei und Plastik handelt. Es gilt aber auch in bezug auf alle anderen ästhetischen Gegenstände: die gemalte Landschaft, das Architekturwerk, das Musikstück, das kunstgewerbliche Gebilde werden, um ästhetisch erfaßt zu werden, gleichfalls „personifiziert". Was heißt das?

2. Der ästhetische Ausdruckswert.

Personen sind psychophysisch neutral. Ihre individuelle Ganzheit umfaßt Inneres und Äußeres zugleich; ihre äußere, der Anschauung zugängliche Seite ist zugleich Ausdruck ihres inneren Gehalts und ihrer seelischen Bewegtheit[2]). Aber in der realen Existenz ist auch diese Ausdruckshaltigkeit der Person ebenso wie ihr Wesen überhaupt in vielem unzulänglich und unangemessen

[1]) Siehe S. 120.

[2]) Wir haben diese Ausdruckswerte an anderer Stelle (S. 150ff) ausführlich behandelt.

Digitized by Google

ausgeprägt. Indem nun der ästhetische Mensch seinen Wertglauben anschaulich bekräftigen will, werden ihm seine Anschauungsgegenstände durchaus zu Ausdruckshaltigkeiten, d. h. zu adäquaten Darstellungen personalen Gehalts. Das eben ist das Eigentümliche der ästhetischen Anschauung, daß sie nicht nur die Farben, Linien, Töne als diese Farben, Linien, Töne hinnimmt, auch nicht in ihrer Dienstwertigkeit als Zeichen für irgend welche realen Zwecke der Gegenstände, sondern als Bekundungen innerer Lebendigkeit. Und es ist nicht einmal so, daß jene innere Lebendigkeit (der „Gehalt") und die Anschauungsrepräsentationen in Farben, Worten, Rhythmen usw. zwei Faktoren wären, von denen der eine den anderen nach sich zöge oder hervorriefe; sondern sie sind unmittelbar eines: die Linien leben selber, die Töne trauern und jubeln, in den Worten des Dramas sind Klang und Rhythmus mit Bedeutung und Charakter untrennbar verschmolzen. Dieser Ausdruckswert anschaulicher Gegebenheiten ist aber nur möglich unter der Voraussetzung personalen Daseins; denn nur in der Person ist Innerung und Äußerung zur Ganzheit verschmolzen. Der ästhetisch introzipierende Mensch macht also die ästhetischen Gegenstände, indem er die ihm selbst eigene Verschmelzung von Innerung und Äußerung auch an jenen erlebt, zu Personifikationen.

Es gibt nun aber eine Ausdruckskategorie, die noch in ganz besonderer Weise personales Dasein bekundet: das ist die Gestalt. Denn während alle bisher genannten Ausdrucksmomente (Farben, Töne, Worte, Linien usw.) immer nur bestimmten Seiten persönlichen Innenlebens zugeordnet sind, ist die Einheit der Gestaltung der unmittelbare Ausdruck für die Person in ihrer Totalität. Die Geschlossenheit der Gestalt, in welcher alle Teile aufeinander und auf das Ganze angewiesen sind, drückt die unitas multiplex aus; die Lebendigkeit der Gestalt, in welcher bei stetem Wechsel der Elemente und stetigem Austausch der Kräfte doch der Gesamtsinn ununterbrochen erhalten und entfaltet wird, ist eine anschauliche Darstellung der immanenten Zielstrebigkeit persönlichen Lebens. Geschlossene und lebendige Gestaltung aber ist Voraussetzung für jeden Gegenstand, der ästhetisch introzipiert werden soll. Ja, sie ist hier gegenüber der empirischen Realität persön-

Digitized by Google

lichen Lebens noch potenziert. Denn die ästhetische Gestaltung ist es, die den Gegenstand aus den Verstrickungen der Realität herauslöst und zu einer durchaus in sich ruhenden, sich selbst genügenden Ganzheit macht; sie ist es zugleich, die keine toten und nichtssagenden, keine unbestimmten und sinnlosen Momente zuläßt, sondern jedem Teil seinen Platz in der Totalität zuweist.

3. Der ästhetische Gehalt.

Wir haben endlich zu fragen, was denn jenes ästhetisch erlebende Ich in dem gestalteten Gegenstande symbolisch erfasse. Wir sprachen oben von der personalen Bedeutsamkeit; diese aber bedarf nun einer näheren Bestimmung, insbesondere einer Abgrenzung gegen das, was in der abstrakt idealistischen Ästhetik die Idee genannt wird.

Auch die hier vertretene Ästhetik ist idealistisch; denn sie ruht auf der Überzeugung, daß nicht das Erfassen der sinnlichen Gegebenheit in ihrer wahrnehmbaren Gestalt als solche schon das ästhetische Erleben ausmache, sondern daß sie auf einen dahinter steckenden Gehalt gerichtet sei. Dieser Gehalt vermag uns nicht selber in Sinneseindrücken gegenüberzutreten; insofern ist er „ideell". Aber er ist trotzdem — und das unterscheidet unseren Standpunkt von der Ideen-Ästhetik — durch und durch konkret; sonst könnte er auch nicht symbolisch in Anschauung erfaßt werden.

Konkret ideellen Gehalt aber kann ein ästhetisches Gebilde aus zwei Gesichtspunkten heraus erhalten.

Innerhalb menschlicher Personalität haben wir schon an anderer Stelle die Scheidung zwischen der realen Person und der ideellen Persönlichkeit gemacht (S. 83/84). Die Scheidung ist nur eine begriffliche, aber als solche notwendig. Real ist die Person, wie sie empirisch vorfindbar ist als Konvergenzergebnis ihrer Entelechie und der Außeneinflüsse; ideell ist die Persönlichkeit eben als jene Entelechie selbst, als das, ihr Wesen ausmachende, aber nie voll zu verwirklichende Bestreben, auch das fremde Äußere in Momente des eigenen Selbstwertes zu verwandeln — kurz als Introzeptionswesen. Überall nun, wo menschliche Individuen zu ästhetischen Gegenständen werden — also in Dichtkunst, Plastik, Malerei — ist das ästhetische Erleben auf diese Idealität gerichtet: es will

Digitized by Google

erfassen, wie eine besondere Individualität sich mit den Werten der Welt auseinandersetzt, und schließlich in Einverleibung und Abstoßung dieser Werte sein eigenes Wert-Selbst konstituiert. Dies und nichts anderes bedeutet es, wenn die Ideen-Asthetik davon spricht, daß jeder einzelne Mensch „seine eigene Idee repräsentiere", die in der Kunst zur Veranschaulichung und im künstlerischen Erleben zur Auffassung gelange. Will man diesen ideellen Kern jeder Persönlichkeit ihre „Idee" nennen, dann muß man sich aber darüber klar sein, daß von irgend einer begrifflichen Allgemeinheit, in die sich ihre einzelnen Handlungen und Schicksale einfügen lassen, keine Rede sein kann. Gerade der Umstand, daß wir imstande sind, als ästhetisch Erlebende den ideellen Kern von Persönlichkeiten unmittelbar symbolisch ohne Begriffe zu erfassen, ist ein Beweis für die Richtigkeit des konkreten Idealismus, wie er hier vertreten wird.

Ästhetischer Gegenstand also ist für mich die menschliche Person als Introzeptionswesen — das ist wiederum nur dadurch möglich, daß ich selbst ein Introzeptionswesen bin. Ich bringe selbst gleichsam die Introzeptions-Zentrik meines eigenen Ich mit dem des ästhetisch aufgefaßten Ich vorübergehend zur Deckung, identifiziere mich mit dessen wertenden Stellungnahmen und Wirkungsweisen: das tat twam asi ist wieder lebendig in mir. Aber freilich, jene Identifikation ist nur vorübergehend möglich; denn ich bin real und der andere ist symbolisch; ich gehöre als Introzeptionswesen auch wirkend und handelnd in meinen Wertkosmos hinein und muß daher mein Ich wieder von jenem anders zentrierten und strukturierten Mikrokosmos lösen können. Aber auch die vorübergehende Identifikation ist von dauernder Bedeutung für das Ich. Das ästhetische Miterleben anderer Iche ist nicht nur während des Erlebens selbst eine Erhöhung des eigenen Ich; wenn ich mir einmal ein Stück Welt auf ästhetischen Wege innerlich — wenn auch nur für Augenblicke — zu eigen gemacht habe, so bleibt ein dauerndes Nachklingen und Nachwirken in mir; mein eigener Wertkosmos ist erweitert und bereichert; und jene Fähigkeit, mich immer wieder neu mit dem Wertgehalt anderer Iche in eins zu setzen, bedeutet zugleich eine Erlösung aus der Starrheit jener Wertzentrierung, die mein Ich sich sonst nur aus

Digitized by Google

seinen eigenen Wirklichkeitsbeziehungen zur Umwelt aufbauen kann.

Der andere Gesichtspunkt geht auf die Hierarchie der Personen. Die Gestalt, die ich ästhetisch erfasse, steht in derselben Anschauungsebene wie ich selbst; sie steht als ein Du dem Ich gegenüber. Aber nun tritt hier das Gleiche auf, wie bei der liebenden Introzeption: im Du stellt sich nicht nur ein Neben-Ich, sondern ein Über-Ich symbolisch dar. Nur daß im ästhetischen Verhalten — da ja nicht mehr die Realität des Du gesucht ist, — die Symbolik des Überindividuellen um so stärker hervortritt. Dieser Umstand hat ja noch mehr als der vorhin erwähnte die Ideen-Ästhetik beschäftigt: der Dramatiker enthüllt uns die Idee des Menschentums, der Bildhauer die Idee des Löwen, der Madonnenmaler die Idee der Mütterlichkeit, der Architekt die Idee der Naturkräfte. Wir müssen aber auch diese überindividuelle Idealität ins Konkrete wenden. Wäre die Idee ursprünglich und an sich allgemein, dann gäbe es keine Möglichkeit, sie in Anschaulichkeit zu verwandeln. Nur weil die „Idee" selbst nichts anderes ist als die Ausstrahlung eines konkreten Gebildes — nämlich einer überindividuellen Personalität — kann sie in die Konkretheit eines anderen Gebildes eingehen, das personale Bedeutsamkeit hat. „Menschheit" z. B. ist eine konkrete Überperson; darum vermag sich das, was ihre ideelle Wesensbestimmung ausmacht, strahlmäßig zu bekunden in Eigenschaften und Forderungen, die für alle ihre Angehörigen gemeinsam sind. Das sind die Menschheits-Ideen und -Ideale. Diese Ideen sind ent-ichendem Denken zugänglich in begrifflicher Form; sie können sich aber, ohne die Sphäre der Konkretion zu verlassen, transponieren in eine Gestalt, die dem erfassenden Ich nicht mehr übergeordnet, sondern nebengeordnet ist und nun von ihm introzeptiv aufgenommen werden kann. Dann wird in der individuellen Einzigartigkeit des Kunstwerks das Überindividuelle, Typische und Geltende geschaut. Es wird hier absichtlich vermieden, von „Allgemein"-Gültigkeit zu sprechen, weil damit wieder ein Abstraktheitszug in diese Idealität des Kunstwerks hineingelegt würde, der ihr nicht zukommt. Wir würden es sonst statt mit symboli-

Digitized by Google

schem Erleben mit dem allegorischen zu tun haben, welches in der Tat der begrifflichen Allgemeinheit bedarf, um das Konkrete zu verstehen — welches aber eben deshalb keine eigentlich ästhetische Erlebensform mehr ist. Im ästhetischen Erleben introzipiert das Ich Wesensgehalte eines Über-Ich, als wenn es ein Du wäre. Die Fülle vertikal gerichteter Ordnungen personaler Gebilde wird in die Horizontalebene des schaubaren Nebeneinander projiziert.

Um aber die ganze Tragweite dieses Prozesses verständlich zu machen, muß noch eine Eigenschaft des ästhetischen Gegenstandes herangezogen werden. In seiner Gestaltetheit ist stets Akzentuierung und Abschwächung verknüpft; und die Akzentuierung vermag nun innerhalb der anschaulichen Konkretion etwas Ähnliches zu leisten, was im begrifflichen Denken die Abstraktion vollbringt: Heraushebung bestimmter Seiten am Individuum, die auf Überindividuelles weisen. Darum gibt es jene Unterschiede zwischen den „realistischen" oder charakterisierenden Kunstwerken, welche die Wesensbesonderheit einer Individualität darstellen und den „idealistischen" oder typisierenden Kunstwerken, in welchen der eine gemeinsame Wesenszug einer übergeordneten Personalität zum Ausdruck kommt. Und es gibt durch verschiedene Akzentuierung des Überindividuellen die Möglichkeit, die Wesensgehalte ganz verschiedener Personalstufen: des Volkes, der Menschheit, einer Tiergattung, schließlich aber auch des lebendigen Kosmos, zur konkreten Darstellung zu bringen. Die Durchführung dieser Gedanken gehört in eine Theorie des ästhetischen Objekts. — Aber auch das ästhetische Erleben vermag von sich aus seine Gegenstände ähnlich zu akzentuieren. Und so ist keine Stufe in der Hierarchie personaler Selbstwerte der Introzeption grundsätzlich verschlossen. Das ästhetisch erlebende Ich kann sich in die Besonderheit eines individuellen Menschenwesens liebevoll versenken; es kann die Werte seiner Nation im Genuß nationaler Kunstwerke anschaulich erleben; es kann das gemeinsam Menschliche in jeder konkreten Menschendarstellung eines Künstlers suchen. Es kann dem individuellen und typischen Gehalt von Tieren und Pflanzen nahe kommen; es kann die dynamische Verwandtschaft des eigenen Ich mit kosmischen Kräften empfinden,

Digitized by Google

die das All durchfluten und in Architektur und Musik plötzlich zum schaubaren, hörbaren Erlebnis werden. So gibt es nichts in der Welt, was dem ästhetischen Erleben fremd bleiben müßte; denn es ist ja nun auch nicht mehr angewiesen auf die Gestaltung, welche die Kunst schon selbst für diese Erlebnisform bereit stellt. Das ästhetisch erlebende Ich genießt nicht nur, sondern es bestimmt und wählt sich selbst seine Gegenstände, die es anschaulich zu introzipieren vermag. Und so reiht sich dem Kunstgenuß der Naturgenuß an. Ästhetisch ist die stille Freude an jedem Getier und jeder Blume, ebenso wie das Sich-Eins-Fühlen mit der Stimmung der Landschaft. Ästhetisch ist die Fähigkeit, auch die natürliche Dynamik des rieselnden Baches oder des Gewitters in eins zu setzen mit jenen Energien, die meinem persönlichen Dasein Richtung und Wirksamkeit verleihen. Und schließlich wird das ästhetische Erlebenkönnen von Werken der Kunst und der Natur gekrönt von der ästhetischen Introzeption der höchsten Stufe: der Allperson. Es gibt eine ästhetische Mystik, welche im All die unendliche Schönheit, die Verwandtschaft der makrokosmischen Herrlichkeit mit der mikrokosmischen Gestalt des Ich erfaßt. Sie ist an sich noch nicht Religion — denn es fehlt ihr noch der Zug der absoluten Unterordnung — aber sie ist einer der Wege zur Religion.

Durch diese Fähigkeit, die ganze Stufenleiter der personalen Hierarchie zu durchwandern und überall auf das tat twam asi zu stoßen, erhält das Ich nochmals eine ungeheure Ausweitung und Bereicherung. Gibt es doch jetzt nichts mehr in der Welt, was ihm für immer fremd bleiben müßte. Die tote Welt der Sachen verwandelt sich überall in persönliche Lebendigkeit; und kehrt das Ich nach diesen Höhenflügen in die Lebens- und Wirkungssphäre seiner eigenen Realität zurück, so ist es ein anderes geworden. Nur eine Gefahr besteht: daß ihm eben jene Realität an Ernst und Würde zu verlieren drohe. Der ästhetisch erlebende Mensch weilt in einer Welt des bedeutsamen Scheins. Die Bedeutsamkeit, die er sich zu eigen macht, läßt ihn jubeln und läßt ihn leiden. Das Scheinhafte aber versetzt ihn in eine Atmosphäre des Spiels, der Konsequenzlosigkeit, der Apraxie. Gerade weil das ästhetische Erleben die a-praktische Introzeption am reinsten

Digitized by Google

zeigt, darf es nicht das allein herrschende bleiben. Es muß sich den anderen Formen introzeptiven Verhaltens ein- und unterordnen.

IV. Heiligende Introzeption.

Die introzeptive Beziehung des Ich zum Über-Ich ist uns sowohl beim Lieben wie auch beim ästhetischen Verhalten begegnet. Aber hier wie dort mußte das Über-Ich in die Ebene des Ich projiziert, d. h. diesem nebengeordnet werden, um als ein Du geliebt oder als anschaubare Gestalt genossen zu werden. Es kam also hier die besondere Stellung noch nicht zur Geltung, die aus der Unterordnung des Ich unter das Über-Ich hervorgeht. Was ich liebe, ist meinesgleichen, und was ich ästhetisch erfasse, ist nicht Realität, sondern Schein: darum ist die Überlegenheit, die als wuchtende Realität dem Ich sich auferlegt, weder in jener noch in dieser Introzeptionsform zu erfassen[1]). Hier tritt nun eine neue Introzeptionsweise, die heiligende, ein.

1. Wesen und Formen der Heiligsetzung.

Etwas als heilig setzen, verlangt ein Doppeltes. Einmal den Aufblick zu einer Überlegenheit. Was mir heilig ist, ist mehr als ich, ist bestimmend über mich, ist vorbildlich für mich. Das Heilige wird als „vollkommen" angesehen, — nicht weil es keine Maßstäbe gäbe, in bezug auf welche ein Darüberhinausgehen denkbar wäre, sondern weil es dem Heiligen widerspricht, an fremden Maßstäben gemessen zu werden. Zu seiner Heiligkeit gehört es vielmehr, daß es selbst erst Maßstab wird für mich und meinesgleichen. Heiligsetzung ist also die Anerkennung der Geltungen und Forderungen, denen das Ich sich unterwirft, durch das Ich. Oder, anders ausgedrückt: sie ist die unbewußte Anerkennung der hierarchischen Struktur des Wertkosmos, derart, daß das Ich in Wertträger eingefügt ist, denen es hörig zu sein hat.

[1]) Natürlich gilt diese Abgrenzung nur, solange man das Lieben bzw. das ästhetische Erfassen in seiner abstrakten Isoliertheit denkt. Im wirklichen Geschehen menschlichen Wertverhaltens gibt es die verschiedensten Verschmelzungen jeder der beiden Formen mit der oben zu besprechenden Form der Heiligung.

Digitized by Google

Aber diese Anerkennung allein wäre noch nicht Introzeption, sondern Ent-ichung; wir haben sie ja früher als Dienstbarkeit und Opfer besprochen (s. S. 351). Zur Introzeption wird sie erst durch den zweiten Zug: das mir Überlegene wird zugleich als mir verwandt empfunden! Ich bin nicht nur sein Teil, sondern habe auch Teil an ihm. Ich bin ihm nicht nur hörig, sondern zu ihm zugehörig. Ich habe mich nicht nur in es einzufügen, sondern vermag mich in es einzufühlen. Ich bin nicht nur abhängig von ihm, sondern auch anhänglich an ihn[1])!

Dies immer wiederholte „Nicht nur, sondern auch", und zwar in völliger Verschmelzung der beiden Glieder, unterscheidet die Heiligung von der ent-ichenden Unterordnung. Wieder gilt das tat twam asi. Aber das Du, mit dem man sich eins weiß, ist doch von anderer Art als das Du, dem die nur liebende Introzeption gilt. Die heiligende Introzeption ist bestimmt durch den hierarchischen Zug: der Gegenstand der Liebe liegt in einer anderen Ebene als das liebende Ich; es ist ein Über-Du.

Ist in der Heiligsetzung das tat twam asi enthalten, so bedeutet dies, daß das Heilig-Sein letzthin an Personen haftet; denn das Ich — als Person — kann nur von Personen erfassen, daß sie trotz aller Überlegenheit ihm verwandt sind, daß sie Selbstwerte wie es selbst, wenn auch anderer Stufenordnung sind. Dieser personale Zug aller Heiligsetzung tritt nicht immer unmittelbar hervor — und zwar eben deshalb, weil die überindividuellen Persönlichkeiten als solche nicht anschaulich gegeben sind.

Wir können, wie es scheint, vier Hauptformen der Heiligsetzung feststellen.

Die erste ist die unmittelbare Sanktionierung einer Person, ohne daß man einer begrifflichen oder symbolischen Mittlung bedürfte. So vermag in der Tat ein Individuum die Beziehung zu seiner Familie, oder zu seinem Volke, oder zur Menschheit als etwas Religionsähnliches zu empfinden. Man lese etwa Fichtes Reden: was er dem deutschen Volk entgegenbringt, ist nicht nur Liebe (von der S. 268 die Rede war), sondern Heiligung; denn

[1]) Einige dieser Formeln sind bereits in den früheren Bänden aufgestellt worden.

Digitized by Google

das Volk in seiner vollkommen gedachten Wesenheit wird zum Maßstab für das Handeln aller Volksgenossen, zum Quell aller Pflicht, ja geradezu zum sinngebenden Prinzip für alles Leben der Individuen. Ebenso ist in vielen Vertretern des Humanitätsideals die Menschheit in ihrer ideellen Selbstbestimmung zum heiligen Wesen geworden. Will man ein solches Verhalten schon Religiosität nennen, so ist es doch eine durchaus partikulare Religiosität; denn die Heiligsetzung greift aus der unendlichen Hierarchie der ich-überlegenen Personaleinheiten die eine oder andere — und zwar stets eine endliche — heraus, um sie isoliert zu vergotten.

In zwei anderen Formen ist diese Partikularisierung noch weiter getrieben. Denn jetzt sind es nicht echte Überpersonen, vielmehr personoide Gebilde oder Einzelstrahlen personaler Wertsphären, die aus ihren personalen Untergründen herausgelöst und nun isoliert der Heiligung gewürdigt werden. Da aber Heiliges letzthin personal gefaßt werden muß, so werden jene Partialgebilde personifiziert. Dies geschieht entweder in abstrakt begrifflicher oder in anschaulich symbolischer Form.

In dem einen Fall also kommen wir zur Heiligsetzung von Ideen. Wir haben über diese irrige Verselbständigung von Ideen schon so oft gesprochen, daß wir hier kurz sein können. Von Plato bis Hegel ist den Ideen nicht nur letztes urtümliches Sein, sondern auch Heiligkeit zugesprochen worden. Kant nennt die Pflichtidee einen „erhabenen, heiligen Namen". Die große Revolution sprach die Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit heilig — und jeder Fanatismus neigt dazu, den Gegenstand seines Eifers als Idee zu einem Götzen zu erheben. Das Merkwürdige an dieser Ideen-Heiligung liegt darin, daß die begriffliche Abstraktheit des Geheiligten nicht in Einklang zu bringen ist mit der anderen Forderung, daß heiliges Dasein persönlich zu denken sei. Es bleibt daher unklar, ob bei abstrakt-idealistischen Philosophien die „Weltvernunft", „die Idee", „der Geist" ein personales Konkretum oder ein sächliches Abstraktum sei. Oder es kommt zu schwächlichen Versuchen der Personifikation, wie ein solcher die Göttin der Vernunft in der Revolutionszeit oder die Symbolik der positivistischen Menschheitsreligion von Comte darstellt.

Digitized by Google

Gegenüber dieser künstlich gemachten Symbolik hat die naive mythologische Symbolik eine ganz andere Tiefe und Bedeutsamkeit. Wir kommen mit ihr zur dritten Form der Heiligung. Der Drang, das Heilige in Personen zu fassen, ist dem primitiven Erleben so selbstverständlich, daß es des Umwegs über den Begriff nicht erst bedarf. Wie im Ästhetischen, wird hier vielmehr sofort ein Du in anschaulicher Form dem Ich gegenübergestellt; und daß es ein Über-Du ist, kommt lediglich in der ihm zugeschriebenen Überlegenheit über das Ich zum Ausdruck, die bald als Macht, bald als Vorbildlichkeit, meist als beides auftritt — nicht aber in einer unanschaulich überindividuellen Begrifflichkeit. So wird denn das Heilige in der Form von Heroen und Penaten, Göttern und Dämonen, Propheten und „Heiligen" (im engeren Sinn etwa des Katholizismus oder des Buddhismus) geglaubt. Geglaubt wird es — und ebendies unterscheidet nun wieder die heiligende Symbolik von der ästhetischen, daß mit ihr eine ungebrochene Realitätsüberzeugung verbunden ist; denn nur dort kann man die Konsequenzen der Überlegenheit anerkennen, wo die Existenz des Überlegenen nicht bezweifelt wird. Anbeten, fürchten, lieben und sich zum Vorbild setzen kann man nur Götter, die sind.

Aber von neuem werden wir an das ästhetische Verhalten erinnert durch die Beteiligung der Akzentuierung. Sie bewirkt, daß an der einzelnen geheiligten Person, unbeschadet ihrer vollpersönlichen Gestalt, doch gewisse Züge und Seiten als die zentralen hervortreten; und so leistet die Akzentuierung im Anschaulichen dasselbe, was in dem vorher besprochenen Falle die begrifflich formulierte Idee leisten sollte. So wird der eine Gott zum Gott des Kriegs und der andere zum Gott der Künste; ein Gott wird zum spezifischen Vertreter der nationalen Werte und eine Göttin zur Repräsentantin der heiligen Fruchtbarkeit, durch die sich die Menschheit erhält.

Hier liegt eben die tiefe metaphysische Bedeutung der mythischen Symbolik. Mögen auch all ihre Gestalten, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, unwirkliche Personifikationen sein — durch sie hindurch schimmern echte Werte, die der Mensch heilig halten muß, aber in ihrem unanschaulichen metaphysischen An-Sich-Sein nicht

Digitized by Google

zu erfassen vermag — so projiziert er sie in die ihm unmittelbar zugängliche Anschauungswelt der Du-Gestalt, an die er nun all die Liebe und Ehrfurcht, Hingabe und Nachfolge wendet, die dem Heiligen gebührt.

Die drei bisher besprochenen Formen des Heiligens sind partikular, setzen Endliches heilig. Die vierte Form sucht das Teilweise und Begrenzte zu überwinden; erst sie ist eigentliche Religiosität.

2. Religiosität als absolute Introzeption.

Gegenüber der religiösen Introzeption sind nicht nur alle anderen — ideologischen oder mythologischen — Heiligsetzungen partikular, sondern auch alle anderen introzeptiven und nicht-introzeptiven Wertverhaltungsweisen. Sie ist diejenige Verhaltungsweise, in der alle anderen bis zum letzten ausgeschöpft, aber zugleich auch überwunden, in die mikrokosmische Einheit des Ich eingeschmolzen werden.

Dies zeigte sich zunächst schon gegenüber den beiden Introzeptionsformen, mit denen wir die Heiligung schon mehrfach verglichen. Liebende Introzeption will die Realität von Personen umfassen: aber sie beschränkt sich auf Menschen und menschenähnliche Wirklichkeiten. Ästhetische Introzeption ist dagegen bereits universell; kein Bruchteil der Welt ist ihr verschlossen; selbst das All in seiner Ganzheit ist ihrer seligen Begeisterung offen — aber von ihrer Scheinwelt gibt es keinen Übergang zur Wirklichkeit. Religiöse Introzeption dagegen verbindet beides: die alles durchdringende Konzentration der Liebe in ihrem Wirklichkeitsernst; und die alles umfassende Universalität des ästhetischen Verhaltens mit ihrem Zug ins Makrokosmische. Der religiöse Mensch will, wie der liebende, nicht nur sein Fühlen, sondern auch sein übriges Verhalten, in Gesinnung und Handeln, in Erkennen und Schaffen von seiner Stellung zum introzipierten Gegenstande aus bestimmen; er will aber zugleich, wie der ästhetische Mensch, als diesen Gegenstand das All, das Unendliche, das Unbedingte erfassen.

Der absolute Charakter der Religiosität tritt aber noch schärfer hervor, wenn wir sie in ihrem Verhältnis zu den beiden nicht-

Digitized by Google

introzeptiven Verhaltungsweisen begreifen. Ist Introzeption überhaupt die Überwindung der zwischen Ver-Ichung und Ent-Ichung bestehenden Gegensätzlichkeit, so ist religiöse Introzeption die Überwindung ihrer verabsolutierten Gegensätzlichkeit. Jede dieser beiden Arten wertenden Verhaltens muß in ihrer ganzen Wucht restlos ausgeschöpft sein, um desto notwendiger die Überwindung zu fordern und zu ermöglichen.

Ver-Ichung in ihrer entschiedensten Form ist das absolute Wichtignehmen des eigenen Seelenheiles. Die Fragen: Wer bin Ich und wie bin Ich? Wozu bin Ich da? Was wird aus Mir? haben in jeder Religion eine zentrale Stellung; sie werden mit schmerzhafter und zugleich erhebender Inbrunst aufgeworfen. Und so absolut wie die Fragestellung ist die Antwort. Es ist, als ob die Welt hinge an diesem meinem Ich; es ist nicht nur die Mitte seines Wertkosmos, solange es bleibt, sondern es bleibt, solange es eine Welt gibt und über sie hinaus. Das Unsterblichkeitsdogma, der Glaube an ewige Verdammnis oder Beseligung oder Seelenwanderung ist der symbolische Ausdruck für die Ausweitung des Ichwertes ins Absolute.

Aber diese Ver-Ichung ist noch nicht Religion, sondern nur Vorbedingung — ebenso wie ihre Antithesis. Jede Religion setzt Ent-Ichung voraus, sofern sie ein dogmatisches Weltbild gibt. Als Kosmogonie und Eschatologie, als Lehre von Gott oder Göttern, von Diesseits und Jenseits, von Himmel und Hölle will sie objektive Erkenntnis sein, in der Methodik freilich viel unobjektiver als die Wissenschaft, in dem Anspruch auf Anerkennung der Objektivität aber von schlechthinniger Unbedingtheit. Und darum ist auch die Ent-Ichung beim religiösen Weltbild weit entschiedener als bei dem der wissenschaftlichen Erkenntnis. Ist erkennende Wissenschaft der fortschreitende Versuch forschender Iche, den Ich-Anteil am Erkannten mehr und mehr auszuschalten, so ist jede religiöse Weltauffassung ein Definitivum, innerhalb dessen kein Platz mehr ist für irgend eine Subjektivität, für Forschen und Suchen, für Zweifel und Bedenken. „So ist die Gottheit und die Welt" — das Ich hat nur hinzunehmen, zu glauben — und zu schweigen.

In diesem schroffen und unvereinbaren Nebeneinander kann aber die Verabsolutierung des Ich und die Verabsolutierung des

Digitized by Google

Nicht-Ich nicht bestehen bleiben; ihre Verknüpfung muß versucht werden, und damit beginnt das eigentlich religiöse Verhalten. Freilich führen die ersten Schritte, diese Beziehungen herzustellen, nur zu einer Verschärfung des Gegensatzes; das absolut gewertete Ich und das absolut gewertete Nicht-Ich können, so scheint es, überhaupt nur dann in ein Verhältnis gebracht werden, wenn der eine der beiden Pole vergewaltigt wird.

Entweder: das Ich besteht auf seiner Absolutheit und sucht auch Gott und die Welt zu ver-ichen, sieht in Gott (oder den Göttern) nichts als den (oder die) Beschützer, Heilbringer, Berater oder auch Richter und Bestrafer des eigenen Selbst, sieht in der Welt nichts als eine göttliche Veranstaltung, die dem eigenen Wohl und Wehe gilt. Oder aber: das Ich empfindet die Absolutheit des Nicht-Ich mit solcher Stärke, daß es ihm gegenüber das Selbstrecht der eigenen Persönlichkeit überhaupt nicht aufrechtzuerhalten vermag. Es neigt zu einer Ent-Ichung, die nicht nur — wie früher geschildert — Ausschaltung, sondern geradezu eine Vernichtung des Ich bedeuten würde. Die Beziehung des Ich zu Gott wird nun empfunden als das Verhältnis von Unendlich-Klein zu Unendlich-Groß, von Absolut-Ohnmächtig zu Absolut-Allmächtig, von Stäubchen zu Universum.

Die Tendenzen zu beiden Verhaltungsformen sind aus der Geschichte aller Religionen bekannt genug; es bedarf daher keiner Beispiele. Aber keine Tendenz kann sich je rein auswirken; jede ist durch eine innere Notwendigkeit gedrängt, widerum Momente der anderen in sich aufzunehmen. Auch die egozentrischste Betonung des eigenen Seelenheiles, auch das von individuellster Seelennot eingegebene Gebet, das den Weltlauf um des lieben Ich willen ändern möchte, sie sind doch nicht frei von jenem Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von göttlicher Allmacht. Und umgekehrt ist auch das Streben nach vollkommener mystischer Selbstauflösung des Individuums in die Gottheit oder der fatalistische Glaube an die eherne Bindung meines Lebens an die Vorsehung, doch Sehnsucht und Glaube eines Ich, das sich selber bejaht, indem es seine Verneinung als positive Forderung und Überzeugung setzt.

Digitized by Google

Was sich hier, an den beiden äußersten Gegenpolen religiösen Verhaltens, gleichsam wider Willen durchsetzt, ist nun der Zug, der — in mannigfachsten Wandlungen — alles eigentlich religiöse Leben durchzieht, ja erst den Wesensinhalt der Religion ausmacht: Die Introzeption des verabsolutierten Nicht-Ich in das verabsolutierte Ich.

Religion hat der Mensch in dem Augenblick, in dem er diese metaphysischen Wahrheiten erfaßt: die Absolutheit meines Ich besteht darin, daß ich — als Ich! — die Absolutheit der Welt in mich aufnehmen kann. Und: die Absolutheit der Welt ist für das Ich nicht nur fremder Zwang und erdrückende Allmacht, sondern Verwandtschaft zur eigenen Absolutheit.

Alle jene „Nicht nur — sondern auch", die das Heiligsetzen überhaupt kennzeichneten (s. S. 389/90), steigert die Religiosität ins Unbedingte, um es Schleiermacherisch auszudrücken, ins „Schlechthinnige". Aber die Schleiermachersche Formel: Religiosität sei „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" enthält nur die eine Seite des „Nicht nur — sondern auch"; das „schlechthinnige Anhänglichkeitsgefühl" muß sich mit jenem verschmelzen, sonst wäre Religiosität eben Ent-Ichung und nicht Introzeption.

Wer religiös introzipiert, der ist dem eigenen Ich gegenüber ebenso fern von Selbstvergottung wie von Selbstvernichtung; und gegenüber dem absolut Wertvollen im Nicht-Ich ist er ebenso fern von überheblicher Verleugnung wie von sklavischer Erniedrigung.

Fassen wir Religiosität als Überwindung der absoluten Ver-Ichung und Ent-Ichung durch Introzeption, so ergibt sich auch ihre Stellung zum ethischen Problem.

Ver-Ichung ist Anti-Religiosität, denn sie setzt eine partikulare, ja punktuelle Heiligung — nämlich die der engen Ichheit — an die Stelle der absoluten Heiligung. Darum wird, religiös gesehen, die Ver-Ichung zur Sünde; und die Verabsolutierung, die sie gerade in der religiös orientierten Wertung erfährt, stempelt sie zum Prinzip des Bösen schlechthin, symbolisiert sie in Teufel und Hölle. Darin liegt die metaphysische Tiefe der religiösen Ethik, daß sie das Böse in seiner ganzen Wucht, in seiner tragischen

Digitized by Google

Kernhaftigkeit erfaßt, nicht nur als einen Mangel, eine Abwesenheit des Guten und Heiligen. Nur weil es radikal als etwas Positives gesetzt wird, kann es radikal überwunden werden.

Diese Überwindung ist die „Erlösung" — und es möchte zunächst scheinen, als ob sie mit der Ent-Ichung, nämlich dem Aufgeben jenes bösen Ich, identisch wäre. Aber dies trifft nicht zu. Denn die Aufhebung des Ich würde ja auch bedeuten die Aufhebung jedes Sollens, die Aufhebung personaler Aktivität und damit auch jener Akte, in denen das Ich die Heiligung des Absoluten vollzieht. Ent-Ichung wäre deshalb zwar nicht Anti-Religiosität, wohl aber A-Religiosität, wie ja das Beispiel der objektivierenden Wissenschaft zeigt, in der die Ent-Ichung am reinsten auftritt. Der Schein, daß die Erlösung nichts anderes als Ent-Ichung sei, wird dadurch hervorgerufen, daß man glaubt, dem Radikal-Bösen das Radikal-Gute antithetisch zuordnen zu müssen. In Wirklichkeit aber muß die Überwindung synthetisch gefunden werden. Ist das enge, selbstische Ich das Radikal-Böse, so ist zwar in der Ich-losigkeit die Möglichkeit zum Radikal-Bösen abgeschnitten, aber noch nicht die Voraussetzung zum Radikal-Guten gegeben. Denn diese Voraussetzung ist wieder ein Ich, das die Aufgabe des Gutseins, die Spontaneität der Tat, die Entscheidung zwischen den Möglichkeiten des Gut und Böse hat. Erlösung ist also nicht Auflösung des Ich, Erlösung vom Ich, sondern die Vollendung des Ich in der absoluten Introzeption: Erlösung von der Ver-Ichung. Jenes engere Ich, das sich durch die steilen Mauern der Ver-Ichung gegen die Heiligkeit des absoluten Seins abzuschließen und zu sichern sucht, will erlöst sein zur Introzeption, zu einem Leben in Gott, das aber ein persönliches Ich-Leben bleibt. Denn alles Einswerden mit Gott, alles Abstreifen des Nur-Individualistischen im Ich hat ja nur Sinn für eine Ich-Persönlichkeit, die ihre subjektive Absolutheit mit objektiver Absolutheit füllt und durchtränkt. Die Tatsache, daß der Erlösungsglaube mit dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit nicht nur vereinbar, sondern notwendig verbunden ist, liefert den stärksten Beweis dafür, daß Erlösung nicht Ent-Ichung sein kann.

Digitized by Google

3. Die Stellung zur Gottheit.

Wir sind jetzt so weit, Gedankengänge über das Gottesproblem, die wir an früherer Stelle (S. 94 ff.) unvollständig lassen mußten, zu ergänzen und zu rechtfertigen.

Gott ist der heilig gesetzte Selbstwert, ins Absolute erhoben. Absolut heißt hier: alles umfassend, nichts anderes über und neben sich duldend, alles Endliche und Partikulare überragend. Heilig heißt aber zugleich hier wie überall: überlegenes personales Dasein besitzend. So ist Gott die absolute Person. Ein Absolutes, das nicht personal gedacht ist — etwa die absolute Materie oder die absolute Kraft oder die absolute Weltgesetzmäßigkeit —, kann nicht heilig und damit nicht göttlich sein. Die bloße universale Einheitlichkeit des Seins oder Geschehens als solche („das All") gibt kein Recht zur Vergöttlichung. Die Identifikation, mit der das spinozistische System anhebt: „substantia sive deus" ist eine Erschleichung. Andererseits: eine überlegene Personalität, die nicht absolut ist, kann heilig sein — aber sie ist nicht Gott; denn sie läßt noch Unheiliges, Außerheiliges oder anderes Heilige jenseits ihrer Sphäre bestehen.

Nun haben wir bereits an einer früheren Stelle die Allperson als notwendigen Abschluß systematischer Welterklärung gefordert (s. S. 94 f.). Aber dieser Begriff war — als Gegenstand der Erklärung angesehen — nur ein Grenzbegriff gewesen, systematisch unentbehrlich, aber inhaltlich unvollziehbar. Deshalb wäre es eine Entleerung der Bedeutung dieses Begriffs, wollten wir in dieser theoretisch geforderten, aber unerfüllten Letztheit das Wesen der Göttlichkeit erblicken. Jene Allperson der Theorie wird dem Menschen zur Gottheit erst dadurch, daß er die ent-ichende Erkenntnis durch die Introzeption ersetzt. Er weiß um seinen Gott mit einer anderen Gewißheit, als wenn er ihn als Objekt erfassen und sein Dasein und Sosein beweisen könnte; er weiß um ihn mit jenem introzeptiven Wissen, das wir Verstehen nannten. Das Göttliche kann man nicht erklären, sondern nur verstehen. Kant hatte ganz recht, wenn er die Gottesbeweise als unzulänglich aufzeigte; er hatte aber unrecht darin, daß er an ihre Stelle lediglich die moralisch begründete Forderung setzte.

Digitized by Google

Es gibt eben noch jene Erfassungsweise, die die Verwandtschaft einer anderen Personalität mit mir aus der Verwandtschaft meines Ich mit ihr ergreift; und diese Erfassungsweise, vorher von uns nur realen menschlichen Personen gegenüber geschildert, ist auch der absoluten Person gegenüber möglich. In ihr ist auch der Widerspruch aufgehoben, auf den der Versuch einer rationalen Erkenntnis Gottes unweigerlich stößt: daß das Absolute und damit Grenzenlose zugleich Person, d. h. sich Gestaltendes, Tätiges, Strebendes und damit sich selbst Grenzen Setzendes ist. Denn beim Übergang vom Erklären zum Verstehen wird das Absolute gleichsam aus dem Extensiven in das Intensive gewandt. Es ist die vollendete Verwirklichung der Wert-Introzeption. In Gott sind nicht nur alle anderen Selbstwerte und abgeleiteten Werte enthalten, sondern sie, die ja fortwährend neu entstehen, werden in alle Ewigkeit in ihm zur Einverleibung und zur Verschmelzung in die letzte Einheit gebracht — das ist seine absolute Personalität. Wir verstehen Gott dann, wenn wir in ihm das als ewig sich verwirklichend und vollendend erfassen, was in uns als ewige, nie ganz zu lösende Aufgabe ruht: d. h. wenn wir in ihm das absolute personale Vorbild für die eigene personale Selbstgestaltung erblicken. Hier also verbindet sich die verstehende Introzeption mit der heiligenden, die ja das Überlegene als Vorbild anerkennt.

Aber auch die beiden anderen Introzeptionsformen gehen in diese Gotteserfassung ein: die Liebe und das selige Schauen. Derselbe Spinoza, der am Anfang seines Systems noch fälschlich glaubte, auf Grund rationaler Erkenntnisfunktionen die Gottheit mit der unpersönlichen Substanz identifizieren zu können, schließt das System mit dem mystischen amor dei intellectualis und vollzieht damit die unbewußte Umkehr zum persönlich verstandenen Gott: denn Liebe ist nur von Person zu Person möglich. In der Liebe zu Gott bricht voll jenes Erlebnis der Verwandtschaft und Zugehörigkeit zwischen der endlichen und der absoluten Person durch, — jenes Erlebnis, das in der heiligenden Introzeption vom Bewußtsein der Unterordnung und eigenen Unvollkommenheit überschattet war. — In der ästhetisch schauenden Introzeption der Gottheit endlich wird die gestaltete Harmonie alles Seienden gefaßt als Ausdruck der absoluten Bedeutsamkeit, als die Ergießung

Digitized by Google

jener vollendeten Introzeption in die Welt des Schaubaren. Sie geht aber freilich über das rein ästhetische Verhalten dadurch hinaus, daß es sich nicht mehr um Ergreifung bedeutsamen Scheins, sondern um die Identifikation mit dem Erscheinenden selbst handelt. Die ästhetische Scheinwelt wird zur Welt absoluter Wirklichkeit; die ästhetische Anschauung wird zum anschaulichen Wissen der Wahrheit, d. h. zur intellektuellen Anschauung. Es ist der eigentlich mystische Zug der Gotteserfassung.

Die geistige Stellung des Menschen zu Gott ist also durch die vier introzeptiven Züge des Liebens, Verstehens, Schauens und Heiligens bestimmt. Es sind nicht gesonderte Züge, sondern sie sind alle ineinander verschmolzen, und vor allem in die vierte spezifisch religiöse Verhaltensform, die absolute Heiligung, eingeschmolzen. Die Einheit aller vier Formen gehört zum Wesen der Gottesauffassung überhaupt; erst sekundär werden nun die Differenzierungen dieser Auffassung durch die besondere Akzentuierung bestimmter Momente herbeigeführt.

Die kindliche Religiosität, die in Gott vor allem den Vater liebt, hat eine ganz andere Färbung als die Büßer-Religiosität, die sich der göttlichen Macht in Zerknirschung beugt; die mystische Religiosität, die die göttliche Herrlichkeit unmittelbar zu schauen meint, ist sehr verschieden von der verstehenden Religiosität, welche die eigene Unvollkommenheit zugleich in ihrer Nähe und ihrem Abstand zur göttlichen Vollkommenheit erfaßt. Und noch viele andere Besonderungen gibt es, die durch Verbindung einzelner Züge und durch Bildung von Untervarietäten entstehen — sie haben für unsere prinzipielle Betrachtung auszuscheiden.

Dagegen haben wir uns zum Schluß noch zu fragen, wie sich der Unterschied monotheistischer und polytheistischer Glaubensüberzeugungen obiger Phänomenologie der religiösen Introzeption einfügt.

Da als eigentliche Religiosität nur die absolute Introzeption und die Introzeption des Absoluten anzusehen ist, so ist nur der Monotheismus Religion im echten Sinne. Aber auch innerhalb seiner gibt es schon eine eigentümliche Spannung. Im „Über-Du“ der Gottheit vermag der Mensch nicht rein an dem „Über“ festzuhalten; immer wieder konkretisiert sich das Übergeordnete in die Anschauungsgestalt eines „Gegenüber-Du“ — und so ergreift denn jene früher besprochene partikulare Heiligung auch

Digitized by Google

die absolute Allperson. In der Symbolik des theistisch gedachten Gottes, der allem Geschaffenen als besonderes Sein, als Welt-Schöpfer, -Regierer, -Richter gegenübersteht, wird der Versuch gemacht, das Geheimnis des Über-Du in die Nebenordnungsform des Du zu übertragen. Die symbolische Umdeutung ist in einem so tiefen Bedürfnis der menschlichen Natur gegründet, daß keine wirkliche Religion von ihr ganz frei ist, manche dagegen ganz von ihr bestimmt sind. Der reine Pantheismus ist nur seltenen Ausnahmegeistern zugänglich, welche mystisch schauend oder philosophisch verstehend der Gottheit nahe zu kommen suchen.

Im Polytheismus haben wir nun lauter ausgesprochen partikulare Heiligungen vor uns. Er ist also — gemessen an dem strengen Begriff der Religion — nicht als solche, sondern als Mythik anzusehen. Damit ist ihm nicht etwa jeder Wahrheitsgehalt ohne weiteres abgesprochen; denn es gibt ja, gerade vom Standpunkt des Personalismus aus gesehen, echte endliche Personen verschiedener Stufenordnungen, die dem menschlichen Individuum überlegen, innerhalb ihrer begrenzten Sphäre Heiligkeit besitzen. Allerdings sind, wie schon besprochen[1]), die partikularen Heiligsetzungen des natürlichen Volksglaubens ganz überwiegend symbolischer oder begrifflicher Natur, also nur mittelbare Hindeutungen auf echte heilig zu setzende Personalitäten, nicht ihre direkten Ausdrucksformen. Aber ob mittelbar oder unmittelbar, — solange sie in ihren partikularen Heiligkeiten hart nebeneinander stehen, erfüllen sie noch nicht das eigentlich religiöse Verlangen, das auf absolute Introzeption geht.

Nun entsteht aber die Frage, ob nicht auch innerhalb der absoluten Introzeption für jene partikularen Heiligsetzungen Platz bleibt. Ein Hinweis auf die Hierarchie der Personen genügt, um diese Frage zu bejahen. Den Menschen umgeben Personalsphären verschiedener Stufenordnungen, die er heilig hält, indem er sie als überlegen, bestimmend und vorbildlich für sich introzipiert, die sich aber alle letzthin einfügen in die absolute Allperson. Nur dieser kommt der göttliche Name

[1]) Siehe S. 391.

Digitized by Google

zu. Das partikular Heilige ist ja, wie es selbst Geltung gebend für das menschliche Subjekt ist, so doch seinerseits Geltung empfangend von den ihm übergeordneten Stufen und zuletzt von der Allperson. Werden so alle besonderen und begrenzten Heiligkeiten, statt polytheistisch in bloßer Mannigfaltigkeit nebeneinander gesetzt zu werden, eingeordnet in das absolut Heilige oder Göttliche, dann haben wir es mit einer Religiosität zu tun, die monotheistisch, aber nicht „radikal monistisch“ [1]) ist, die vielmehr die Hierarchie der Selbstwerte in ein hierarchisches System von Heiligsetzungen umdeutet. Sie heiße die hierarchische Religiosität.

In ihr muß nun die menschliche Tendenz zur symbolischen Veranschaulichung ein besonders fruchtbares Betätigungsfeld finden. Denn wenn im Polytheismus schon die Mannigfaltigkeit der nebeneinander bestehenden Heiligsetzungen eine Fülle von Symbolbildungen erzeugte, so tritt jetzt zu dieser horizontalen Ausbreitung die vertikale Über- und Unterordnung; es gilt nun die Beziehungen der partikularen Heiligkeiten nach oben zur absoluten Allperson, nach unten zu den Menschen gleichfalls in die Ebene bildhafter Anschaulichkeit zu projizieren.

Schon in den höher organisierten polytheistischen Mythologien ist die Tendenz zu hierarchischer Gliederung deutlich, derart, daß ein Götterkönig regiert, und daß neben den eigentlichen Göttern Heroen, Halbgötter und Dämonen als Zwischenstufen auftreten. Aber noch ist der Götterkönig nicht zur absoluten Allperson und damit nicht zum alleinigen Inhaber eigentlicher Göttlichkeit erhoben.

Erst dort, wo dies im Monotheismus geschieht, gewinnen nun gerade die Zwischenstufen besondere Bedeutung. Denn jetzt ist die Gottheit so unendlich weit vom Menschen abgerückt, daß die Anschauung unbedingt nach Mittlungen verlangt, die dem Menschen überlegen, also heilig sind, aber ihre partikulare Heiligkeit nicht aus sich selbst, sondern aus ihrer besonderen Gottesnähe schöpfen: Engel, Propheten, „Heilige“. Am tiefsten aber ist diese Symbolik dort, wo sich die Forderung nach der

[1]) Siehe S. 59.

Digitized by Google

heiligen Mittlung in dem Bilde einer einzigen Person verdichtet, die in ihren endlichen Schicksalen ganz Mensch, zugleich in ihrer Vorbildlichkeit ganz Übermensch ist — es ist die Idee des Gottessohnes, des Messias, des Christus.

In der Ausbildung des hierarchischen Prinzips finden sich wiederum die verschiedensten Stufen. Man vergleiche etwa den jüdischen Monotheismus, in dem die absolute Spitze des Systems so überwiegt, daß die partikularen Heiligkeiten nur ganz schwach ausgeprägt sind, — und das neuplatonische System, in welchem eine polytheistische Fülle von Figuren wirbelt, aber doch alle eingeordnet sind in ein ungeheuer vielstufiges System von Emanationen aus dem absoluten Urprinzip. Innerhalb des Christentums stehen Protestantismus und Katholizismus an den beiden Polen hierarchischer Struktur. Aber wiederum müssen wir uns das Eingehen auf diese Differenzierungen im einzelnen ersparen.

V. Praktische Introzeption.

Das Ich erschöpft sich nicht darin, sich zum Wertgehalt der Welt irgendwie zu stellen, ohne ihn doch in seinem Bestande zu verändern; sondern es gehört zu seinem Wesen, daß es in diesen Wertgehalt tätig eingreife und ihn umwandle. Darum ist auf jeder Stufe des Wertens ein rein geistiges und ein praktisches Verhalten zu scheiden. Bei der Ver-Ichung und bei der Ent-Ichung hatten wir diese Scheidung vorgenommen. Bei der Introzeption haben wir nunmehr gleichfalls den bisher behandelten geistigen Formen die praktischen anzuschließen. Praktische Introzeption liegt dort vor, wo die gleichzeitige Bejahung der Nicht-Ich-Werte und des Ich-Selbstwertes durch die Tat erfolgt. Tätiges Bejahen von Werten heißt aber sie verwirklichen. Somit ist praktische Introzeption dasjenige Wirken, in welchem ein Ich den eigenen Selbstwert dadurch verwirklicht, daß es Nicht-Ich-Werte verwirklicht.

„Verwirklichen" kann aber noch ein Doppeltes bedeuten; und danach gliedert sich die praktische Introzeption in die zwei Unterformen des Handelns und des Schaffens.

Digitized by Google

1. Das Handeln.

Beim Handeln ist der objektive Wert, auf welchen das Wirken zielt, bereits unabhängig vom Ich und vor seinem Wirken gegeben; und die Tat hat die Aufgabe, das in ihm liegende, noch nicht Wirkliche in Wirklichkeit überzuführen. Sei er gegeben als bloße Idee im Kopf eines anderen, welche Idee nun mit Hilfe meiner Tat objektiviert werden soll (Ausführung eines Baues durch den Maurer nach dem Plan des Baumeisters) — oder sei er bereits real gegeben in einem Wertträger, der erhalten oder weiter entwickelt werden soll (Pflege eines Kindes, Verwaltungstätigkeit usw.) — jedesmal ist die Tat ein Mittel, um einen, dem Ich zunächst fremd gegenüberstehenden Zweck zu erfüllen. Diese Zweckhaftigkeit für andere macht das Handeln dem „Dienen" (s. S. 352) ähnlich und legt seine Einschätzung nach dem bloßen Dienstwert des erzielten Effektes nahe. So verfährt in der Tat die utilitaristische Ethik.

Nun hatten wir aber bereits bei Besprechung der Dienstwerte gesehen, daß es unzulässig ist, menschliches Tun lediglich nach diesem Diensteffekt zu werten[1]). Diese Betrachtung, welche sich dort auf die wirtschaftliche Arbeit beschränkte, muß auf das Wirken überhaupt ausgedehnt werden. Ein Wirken ist eben dann „Handlung", wenn in ihm nicht nur das Zielobjekt, sondern zugleich das Tatsubjekt als Wert verwirklicht wird. Nur dort handelt der Mensch, wo der gegebene fremde Wert in einem genommenen (nämlich innerlich aufgenommenen) verwandelt wird, wo das Ich nicht bloß als funktionierendes Werkzeug Erfolge erreicht, sondern als zielstrebige Person das Wollen dieses Erfolges zum Moment des eigenen Wesens macht. Im Handeln werden die Ziele des Dienens und der Selbstbestimmung in eins verschmolzen; die Gesetztheit von außen wird zur aktiven Setzung im Innern, zur „Autonomie".

Daß dieser personalistische Autonomie-Begriff sich freilich mit dem der kantischen Ethik nicht deckt, wird im nächsten Kapitel zu erweisen sein.

---

[1]) Siehe S. 314.

Digitized by Google

Die Würdigung einer menschlichen Handlung nur nach dem Effekt erscheint also lediglich für eine solche Betrachtung gerechtfertigt, in welcher der zu bedienende fremde Wert zum Beziehungspunkt der Wertzentrierung erhoben wird. Wird die „Wirtschaft" als solches Wertzentrum gesetzt, dann kann die Arbeitsleistung eines Arbeiters mit dem Nutzwert einer Maschine verglichen werden. Wird ein kriegführendes Volk als Wertzentrum gesetzt, dann steht das Verhalten des Feldherrn und die dem Siege günstige Witterung in bezug auf den Nutzeffekt in derselben Ebene. Aber jene Arbeitsleistung und diese Verhaltungsweise wird dann eben nicht als „Handlung" eines autonomen Ich, sondern nur als Mittel betrachtet; und da die Personalität — und damit die Autonomie — des Ich einen nicht ausschaltbaren Selbstwert darstellt, so ist die utilitaristische Auffassung des menschlichen Handelns werttheoretisch völlig ungenügend[1]).

Nun darf freilich die Ablehnung des Utilitarismus nicht bedeuten, daß die Erreichung des objektiven Handlungsziels, nämlich die Verwirklichung des fremden Wertes, gar keine Bedeutung für die Würdigung der Handlung hätte — wie es etwa die schroffste Gegnerin der utilitaristischen Ethik, die reine Gesinnungsethik, behauptet. Diese will den Kern der Handlung ganz ins Seelische, nämlich in die Motivation des Willens verlegen, unabhängig davon, ob dadurch irgend etwas am objektiven Wertbestand der Welt geändert werde. Damit wird das Ich wieder in die zwei Teile der Seele und des ausführenden Körpers schroff gespalten. Der Personalismus dagegen sieht im Handeln gerade die Bewährung der meta-psychophysischen Einheit der Persönlichkeit. Nicht nur Wertverwirklichung ideell wünschen und lieben, sondern sie real wollen, d. h. die innerliche Selbstsetzung umsetzen in die Objektivität der Tat: das ist der einheitliche Sinn des Handelns; und eben diese — erstrebte oder schon vollbrachte — Objektivierung der fremden Wertverwirklichung soll zur Selbstverwirklichung des Ich in Beziehung gesetzt, also introzipiert werden. Die personalistische Ethik, die auf die praktische Introzeption gegründet wird (siehe den nächsten Abschnitt),

[1]) Vgl. hierzu auch S. 306 u. S. 315.

Digitized by Google

ist deshalb von bloßer Erfolgsethik wie von bloßer Gesinnungsethik gleich weit entfernt.

2. Das Schaffen.

Die zweite Form praktischer Introzeption ist nicht Wirken für Werte, sondern Erwirken von Werten. Im Reich der Werte gibt es echte Schöpfung, d. h. Überführung aus dem Nicht-Sein ins Sein. Mag Rohstoff und Rohenergie, aus denen alle Welt sich aufbaut, von der wert-indifferenten Naturwissenschaft als unentstehbar und unwandelbar angesehen werden: die Wertgebilde, zu denen sie sich gestalten, sind diesem Konstanzprinzip nicht unterworfen. Fortwährend entstehen Träger von Selbstwerten, Strahlwerten, Dienstwerten, die vorher nicht da waren, und die — einmal entstanden — unabhängig von ihrem Ursprungsquell ihre Wertbedeutung behaupten können.

Entstehen Wertträger neu auf Grund personaler Aktivität, so nennt man es Erzeugen. Aber nur, wenn dies Erzeugen introzeptiv erfolgt, sprechen wir von Schaffen: wenn das Ich den Wert, den es erzeugt, mit seinem eigenen Ichsein erfüllt und umgekehrt durch den erzeugten Wert dem eigenen Ich neuen Reichtum zuführt. Es ist ein seltsames Hin und Her zwischen dem Schöpfer und seinem Werk. So sehr sich das Ich völlig selbstvergessen in sein Werk hinein verlieren kann, so ist dies höchstens ein Schwinden des Ich-Bewußtseins, aber nichts weniger als Ent-Ichung; denn in dem Werk lebt das Ich weiter und in dem Ich wirkt das Werk weiter. Wir dürfen hier verweisen auf das, was wir an anderer Stelle über den Ausdruckswert des „Werkes" gesagt haben[1]).

Schaffen und Handeln sind nur begrifflich, nicht realiter zu trennen. Denn die auf bereits vorhandene Werte gerichtete Handlung ruft an diesen Änderungen hervor, die sich zu neuen, mehr oder minder selbständigen Wertgebilden verdichten und so zu „Schöpfungen" werden. Und umgekehrt verlangt alles Schaffen, daß der erst zu schaffende Wert ein vorgegebenes Ziel wird für Taten, die seine Erreichung vermitteln sollen, also den Charakter von „Handlungen" tragen. Aber dennoch kann die teleologische Struktur des menschlichen Verhaltens doch vornehmlich auf die

[1]) Siehe S. 169 f.

Digitized by Google

eine oder die andere Seite eingestellt sein. Das Handeln weist hinaus über den unmittelbaren Inhalt des Tuns auf einen Wert, der außerhalb liegt; beim Schaffen ist der Wert selbst zugleich der eigentliche Gegenstand des Tuns. Oder anders ausgedrückt: die Wertbeziehung des Handelns ist transgredient, die des Schaffens immanent.

Dieser Zug der Wertimmanenz ist es, der das spielende Schaffen dem künstlerischen Schaffen verwandt macht. Beidemal wird etwas erzeugt, was in sich werthaltig ist. Die Spielschöpfung — sei es ein tatsächliches Werk, wie ein Bau mit den Steinen des Baukastens, sei es eine Leistungsform, wie das geschickte Werfen eines Balles, sei es gar eine bloße Illusion, wie die Rolle als Puppenmutter usw. — ist eben deshalb kein „Arbeits"werk, weil sie nicht zu „irgend etwas" dient, sondern nur um ihrer selbst willen getan und genossen wird. Im Schaffen des Künstlers sind zwar Dienstwerte nachzuweisen; es dient der Erhöhung menschlicher Kultur, dem Gottesdienst, dem menschlichen Wohnen, der Aufklärung, der sittlichen Läuterung — aber das Werk ist um so reiner künstlerisch, je weniger dieser Dienst, je mehr der im Werk selbst erst zu schaffende Wert das eigentliche Ziel der Tätigkeit bildet.

Aber neben der Verwandtschaft von Spiel und Kunst ist doch auch ihr weltweiter Abstand nicht zu übersehen. Während der spielende Mensch sich damit begnügt, seinem individuellen Wertkosmos ein neues — mehr oder minder ephemeres — Glied einzufügen, ist es die Sendung des Künstlers, mit seinen Schöpfungen neue, objektive, dauernde Wertträger zu konstituieren und daher den Bestand der Welt an Werthaltigkeit absolut zu vermehren.

Man kann die gesamte praktische Introzeption des Menschen in der Form einer Linie denken, an deren Polen die zwei Arten des Schaffens, in deren Mitte das Handeln steht. Beim Spiel ist der Abstand von Ichwert und Nicht-Ich-Wert, kaum gesetzt, sofort ausgefüllt durch eine Identifikation der beiden. Was das spielende Ich hervorbringt, wird ihm Wert an sich und wird als solcher zugleich mit Ichwert getränkt und in den Ichwert hineingenommen. Je mehr dann im Menschen das Bewußtsein erwacht — dessen Bestimmung es ist, Subjekt und Objekt, bzw. die an ihnen haftenden

Digitized by Google

Werte zu scheiden, um so mehr entwickelt sich das Handeln, das die Kluft durch Mittlung zu überbrücken sucht. Hier dient die Introzeption dazu, dem „gegebenen", d. h. zum Ich äußeren, fremden Wert die Fremdheit zu nehmen. Jenseits dieser Phase aber steht wieder die Unmittelbarkeit der Beziehung, indem das Ich den Wert selbst hervorbringt: es ist das Schaffen in seiner hohen künstlerischen Bedeutung. Hier gibt es keine ursprüngliche Fremdheit mehr; hier besteht kein Zwang mehr, sich durch sein Tun langsam an Gegebenes heranzutasten — man gibt es sich ja selber, und nicht nur sich, sondern der Welt. Der wahrhaft künstlerische Mensch ist der Gottheit am nächsten, denn er hat echtes Schöpfertum. Wenn sein Werk getan ist, ist absolut Neues, vorher nicht Dagewesenes, in sich Werthaltiges in das objektive Dasein gekommen.

Das „künstlerische" Tun beschränkt sich nun aber nicht auf das Gebiet der eigentlichen Kunst. In ihr ist das unmittelbar introzeptive Erzeugen von Wertträgern am reinsten, aber nicht ausschließlich verwirklicht. Selbst ein Gebiet wie die objektivierende Wissenschaft — das seinem Begriff nach zum ent-ichenden Verhalten gehört — wird davon ergriffen. Denn bei dem eigentlichen Genie der Wissenschaft ist das Tun nie reine Ausschaltung des Ich, sondern Erfüllung innerer Sendung, das Werk nicht gleichgültiges Ergebnis unpersönlicher Forschung, sondern Schöpfung, die dem Schöpfer blutsverwandt ist.

Aber auch im Alltagsbetrieb menschlichen Tuns, im Gebiet des Handelns, des Arbeitens ist — wie bereits oben angedeutet — stets ein mehr oder minder starker Einschlag von „Schaffen" enthalten. Das Arbeitserzeugnis gewinnt, abgesehen von seiner nach außen weisenden Zweckbestimmung, eine immanente Lebendigkeit, in der der Hersteller sein eigenes Ich wiederfindet, durch das er zugleich den Umkreis seines Ichbereichs erweitert. Es ist der stärkste Mangel der großbetrieblichen Industriearbeit, daß sie dem Arbeiter das Introzipieren des eigenen Werkes erschwert oder fast unmöglich macht[1]). Beim Handwerker ist die Möglichkeit eher vorhanden; die Freude, die der Schuhmacher am fertiggestellten

[1]) Siehe S. 316.

Digitized by Google

Schuh hat, ist nicht nur ethische Genugtuung über die angemessene Erfüllung des Zweckes (Bedienung des Bestellers), nicht nur Befriedigung des ver-ichenden Erwerbsverlangens, sondern auch eigentliche, wenn auch noch so bescheidene „Schöpfungs"-Freude. Von dem künstlerischen Schaffen unterscheidet sich dies berufliche Schaffen einmal dadurch, daß es nur als Nebenerscheinung einer auf zweckhaftes Handeln gerichteten Einstellung auftritt, dann durch seinen begrenzteren „Neuheits"-Charakter. Neu ist jedes Erzeugnis schaffender Tätigkeit. Aber eine handwerkliche Schöpfung ist fast ganz eingeschränkt auf nur existentielle Neuheit. Sie hatte vorher kein Dasein und mehrt durch ihr Ins-Dasein-Treten den Bestand jener Werte, die ihr gleich sind. Daß sie außerdem noch ein besonderes Gepräge als Ausdruck eben dieses Erzeugers besitzt, ist durchaus sekundär und reicht nicht über diese individuelle Bedeutsamkeit selbst hinaus. Dagegen ist bei der künstlerischen Schöpfung der Wert, den sie ins Dasein setzt, eben um seiner Einzigartigkeit willen bedeutsam. Denn diese Neuheit und Einzigartigkeit ist stets zugleich Originalität, d. h. subjektiv die Darstellung einer Persönlichkeit von überragender Selbstwertfülle, objektiv ein wirklicher „Ursprung" von Wesentlichkeiten, die, einmal gesetzt, nicht mehr verlorengehen können, ein absoluter Zuwachs für die Wertqualitäten der Welt.

Schließlich aber muß der Begriff des Schaffens angewandt werden auf die Tätigkeit, die der Mensch an seinem Ich vollzieht. Hier verstrickt sich Handeln und Schaffen auf eigentümlichste Weise ineinander. Als reale Person ist der Mensch ein „gegebener" Wert, in bezug auf dessen Erhaltung, Erhöhung und Veränderung er „handeln" kann. Als ideelle Persönlichkeit aber ist er ein Wert, der überhaupt erst in der Ganzheit des Lebens wirklich wird, deshalb ständiges Schöpfungsziel ist. Jede einzelne Tätigkeit, die der Mensch an sich selbst vollzieht, ist Handlung; denn sie steht unter dem Gesichtspunkt eines Zieles, das mit dem Mittel (nämlich der Tat) nicht identisch ist. Aber die Gesamtheit aller dieser Handlungen ist selbst nicht mehr eine Gesamthandlung, sondern eine Gesamtschöpfung, die sich selbst zum Ziele wird: die gestaltete Selbstwertfülle der Persönlichkeit, in welche die objek-

Digitized by Google

tiven Werte introzipiert sind. Das Handeln bildet deshalb zwar den Hauptinhalt, nicht aber den letzten Sinn der Ethik, dieser ist nur im Schaffen zu finden.

Mit dieser Feststellung haben wir den Zugang gewonnen zu jenen Gedankengängen, die sich auf die Normen des menschlichen Verhaltens beziehen. Deshalb gehört die weitere Erörterung der praktischen Introzeption in das letzte Kapitel.

Digitized by Google

XV. Kapitel.

Das Sollen.
(Grundzüge der personalistischen Ethik.)

I. Introzeption als sittliche Grundforderung.

1. Die Bedingungen des Sollens.

In der vorangehenden Gesamtübersicht über die wertenden Verhaltungsweisen fehlt noch das Gebiet der Sittlichkeit. Wie ist dies zu verstehen?

Das sittliche Verhalten liegt in einer anderen Ebene als die anderen Introzeptionsmodi, denn es setzt deren Möglichkeit voraus. Es bezieht sich auf sie alle, aber nicht sofern sie (als Lieben, Heiligen usw.) einfach da sind, sondern sofern sie gesollt werden.

Wir verdanken Kant die Entdeckung, daß mit dem Sollen der Mensch in eine neue Dimension hineinreicht: nur weil das Leben des Menschen unter Imperativen steht, gibt es Sittlichkeit. Aber wir gehen sogleich über Kant hinaus, indem wir die Verbindung zwischen der Sittlichkeit und dem Sollen noch enger knüpfen: überall, wo das Leben des Menschen unter Imperativen steht, bewegen wir uns in der Problematik der Sittlichkeit. Denn jeder Imperativ ist — im Gegensatz zur Zwangsläufigkeit des Naturgesetzes — ein Appell an das Ich, seine Stellung zu Werten selbsttätig festzusetzen.

Demnach erweist sich auch die Beschränkung der Sittlichkeit auf das praktische Handeln als viel zu eng. Jegliches Wertverhalten, auch das erkennende, das künstlerische, das religiöse, kann ihrer Gerechtsame unterstellt werden; denn es kann als ein gefordertes vor den Menschen treten und als ein gesolltes von ihm anerkannt werden. Sittlichkeit hat es — um nun kurz das Entscheidende zu sagen — überhaupt nicht primär mit einzelnen Akten des Menschen zu tun, sondern mit der Lebenstotalität des Ich, sofern diese nicht der Inbegriff der tatsächlich ablaufenden Lebnisse, sondern der Sollungen ist.

Digitized by Google

Damit haben wir uns immer weiter von Kant entfernt. Die Urforderung, welche allen anderen zugrunde liegt, kann nun nicht mehr die Form des kategorischen Imperativs haben: „Handle so, daß . .", sondern ihr Anfang muß lauten: „Lebe so, daß . ." „Gestalte dein Leben so, daß . ." Die Vervollständigung dieses Satzes wird erst später möglich sein; nur daß er sich auf die Person als unitas multiplex, nicht auf ein Einzelbruchstück ihres Lebens (etwa eine isolierte Tat) beziehen muß, sollte hier schon zum Ausdruck kommen.

Welche Voraussetzungen müssen nun erfüllt sein, damit ein Sollen möglich wird?

Zum Sollen gehört ein Sollendes und ein Gesolltes. Das heißt: hier ein Ich, das selbsttätig Zielen entgegenstrebt — dort diese Ziele selbst, die noch nicht wirklich sind, die aber ihre eigene Verwirklichung fordern.

Beginnen wir mit dem zweiten, den Zielen. In ihnen liegt nochmals ein Doppeltes.

Wie kann Erreichung von Zielen Aufgabe sein? Nur dadurch, daß sie werthaltig sind. Der Glaube, daß In-sich-Werthaftes existiere, daß es aber in seiner Werthaftigkeit immer mehr zu verwirklichen und zu vertiefen, aus potentieller Existenz in die reale zu überführen sei, ist die eine Voraussetzung der Sittlichkeit. Ein solcher Wert- und Seins-Glaube aber ist Metaphysik; somit ist Sittlichkeit ohne Metaphysik nicht möglich.

Wie kann ferner Erreichung von Zielen gerade für mich Aufgabe sein? Weil ich mich als Mittelpunkt eines Wertkosmos glaube, in welchem Werte, die mir überlegen sind, mich als ihr dienendes Glied einschließen und zugleich von mir als verwandt empfunden werden. Dies Verhalten zu überlegenen Werten ist deren Heiligsetzung; somit ist Sittlichkeit ohne Sanktion nicht möglich.

„Gestalte dein Leben so, wie es aus deiner Selbstzentrierung in einem Kosmos geheiligter — und deshalb Geltung heischender — Werte folgt" — so können wir dem sittlichen Grundimperativ seine erste, aber noch nicht abschließende Fassung geben.

Digitized by Google

Denn die objektive — metaphysisch-sanktionierende — Bedingung des Sollens reicht allein nicht aus. Es könnte ja die objektive Geltung zu einer zwangsmäßigen Auferlegung der ichfremden Wertforderungen führen; das Ich wäre durchaus heteronom bestimmt und stände noch außerhalb der Sittlichkeit.

Es muß demnach die subjektive Bedingung hinzukommen, um echtes Sollen und damit Sittlichkeit möglich zu machen: die Autonomie. Im Sollen bejaht das Ich seine Selbstheit, aber auch diese als Forderung, nicht als Gegebenheit. Hier müssen wir wieder anknüpfen an jene Unterscheidungen, die wir zwischen dem realen und ideellen Selbstwert der Person gemacht haben[1]). Die Bestimmung, welche die Person sich selbst setzt, ist nicht die bloße Weiterführung des Daseins in der realen Beschaffenheit, in der es als Konvergenzergebnis innerer und äußerer Faktoren jeweilig gegeben ist; sondern es ist das Hin-Tendieren auf ein ideelles Ziel. Ideell ist das Ziel, weil es keinen Zeitpunkt gibt, in dem es als Endphase einer Betätigung realiter erreicht wäre, während es dennoch allen einzelnen Betätigungen Wertbetonung gibt. Es liegt geradezu im Wesen dieses Zieles, daß es überhaupt nicht zeitlich aktuell werden kann; denn es besteht in der introzeptiven Gesamtgestaltung des eigenen Lebens. Autonom also ist der Mensch dort, wo das einzelne Verhalten unter den Gesichtspunkt möglichster Gesamt-Introzeption gestellt wird. Der autonome Mensch strebt nach der eigenen „Voll-Endung"; aber diese liegt nicht an irgend einem „Ende", sondern im „Vollen": in jener Ich-Ganzheit, die sich dadurch selbst bejaht, daß sie zugleich die objektiven Werte bejaht.

Damit ist die Subjekts-Bedingung der Sittlichkeit aus dem Nur-Subjektiven herausgehoben und mit der zuerst besprochenen objektiven Bedingung der Sanktion verschmolzen. Und nunmehr können wir den Grund-Imperativ der Sittlichkeit endgültig aussprechen:

„Gestalte dein Leben so, daß dein Verhalten zu geheiligten Werten in deine eigene Selbstwert-Erfüllung aufgenommen werde." Oder kürzer: „Introzipiere!"

---

[1]) Dieser Band S. 84. Bd. II (Menschl. Persönl.) S. 20/21.

Digitized by Google

2. Der sittliche Grund-Imperativ.

Dieser Grund-Imperativ des Personalismus muß nach verschiedenen Richtungen näher bestimmt werden.

a) Die Formel „Introzipiere" spricht aus, daß weder die Ver-Ichung noch die Ent-Ichung zur Grundlage der sittlichen Forderung gemacht werden kann[1]). In beiden Fällen ist nämlich ein Sollen überhaupt nicht möglich.

In der Ver-Ichung wird das Ich punktuell und momentan; es ist im Augenblick so wirklich, wie seine empirische Beziehung zur Außenwelt es zeigt; aber es stellt kein Ideal seiner selbst vor sich hin, dem es sich „sollend" zuwenden könnte (denn dieses Ideal würde ja sofort die enge Nur-Ichheit sprengen und ein durch Nicht-Ich-Werte bereichertes Ich sein müssen). Alle egoistischen Imperative („genieße", „bleibe dir treu", „lebe dich aus", „schaffe dir größtmöglichen Nutzen") sind also nur Schein-Imperative; sie sind entweder nur Deckformeln für das tatsächliche empirische Ver-Ichungs-Verhalten, das sich vor sich selbst rechtfertigen möchte, aber keine Sollungen (denn die Spannung zwischen dem empirischen und dem ideellen Ich fehlt) — oder sie sind unzulängliche Ausdrücke für die Forderung „Handle nach Deiner Bestimmung" — wobei verschwiegen wird, daß die Bejahung der Nicht-Ich-Werte integrierender Faktor dieser Bestimmung ist.

Für die Ent-Ichung gibt es freilich Ansprüche an das Ich. Aber diese Ansprüche sind ihm ein Müssen, nicht ein Sollen; und so haben wiederum die Forderungen nicht sittlichen Charakter. Zwischen dem empirischen Ich und dem geforderten Ziel besteht hier nicht eine Spannung, sondern ein Riß. Das Ich würde sich in der Durchführung des auferlegten Tuns nicht vollenden, sondern annullieren. Die ent-ichenden Formeln „diene", „opfere dich", „gib dich hin" sind demnach ebenfalls nur Schein-Imperative; sie sind entweder nur Deckformeln dafür, daß sich das Ich mit der Gebundenheit durch einen ihm auferlegten Schicksals- oder Naturzwang abgefunden hat; oder sie sind unvollständige Ausdrücke für die Introzeptionsformel und haben dann den Sinn: „Nimm den Dienst für Nicht-Ich-Werte in die Fülle deines eigenen

[1]) Vgl. auch S. 346 und S. 352.

Digitized by Google

Selbstwerts hinein". Dieser Sinn aber deckt sich mit dem personalistischen Imperativ und hat die Ent-Ichung als sittliches Grundprinzip überwunden.

b) Die Sanktion der sittlichen Forderung kann weder aus dem Ich allein, noch aus ichfremden Geltungen allein abgeleitet werden. Um mit dem letzten zu beginnen, so haben wir Kant die fundamentale Einsicht zu danken, daß jede reine Heteronomie als außersittlich betrachtet werden muß. Gehen von Instanzen außerhalb des Ich auch noch so unbedingte Forderungen aus, und fügt sich ihnen das Ich auch noch so unbedingt: so stehen Gebot und Befolgung noch außerhalb der Sphäre der Sittlichkeit, solange das Ich sie nicht in die Ziele seiner Selbstvollendung einschmilzt. Rein heteronome Moralforderungen — mögen sie von Kirche oder Staat, von Gesellschaft oder Wirtschaft herrühren — versklaven den Menschen, ent-ichen das Ich, entsittlichen die Sittlichkeit.

Andererseits bedarf aber auch der Gedanke der reinen Autonomie im Kantischen Sinne einer Abwandlung. Ein sittliches Sollen freilich ist nur dadurch möglich, daß das Ich in sich selbst die Spannung zwischen dem realen Dasein und der ideellen Vollendung findet und zu überwinden sucht. So ist der sittliche Grund-Imperativ in der Tat eine Satzung, die das Ich sich selbst auferlegt. Aber der Gehalt dieser Satzung ist nicht mehr aus dem Ich selbst allein abzuleiten. Erst der Kosmos metaphysischer Werte, der sich um das Ich herumlegt, schafft ja jene Ansprüche an das Ich, die das Ich sich nun ein-eignen muß, damit sie sittliche Forderungen werden. Der Imperativ „Introzipiere" setzt allerdings das Ich als Introcipiens voraus, damit er ein Subjekt habe; aber zugleich setzt er Introcipienda voraus, damit er Objekte habe. Es ist eine Vermessenheit zu meinen, daß das sittlich sollende Ich nicht nur den Ansporn zu seiner eigenen Selbstwerterfüllung, sondern auch die fordernden objektiven Werte aus sich heraus erzeugen solle; denn dies hieße jedes Ich geradezu zum Weltenschöpfer machen. Ist es nicht genug, daß das Ich diese Werte — die zunächst als fremde „heteronome" Träger selbständiger Wertbedeutsamkeiten ihm gegenüberstehen — in innerliche Bestandteile seiner eigenen Werthaltigkeit umwandeln kann — und daß es diese ständige Um-

Digitized by Google

wandlung von sich fordert? Nicht die Ersetzung der Heteronomie durch Autonomie ist also das Ziel der Sittlichkeit, sondern die Introzeption der heteronomen Geltung in autonome Sollung.

c) Der sittliche Grund-Imperativ „Introzipiere" ist durchaus allgemein und durchaus formal. Der Satz drückt die einzige absolute Allgemeingültigkeit aus, die es im Gebiet sittlicher Forderungen gibt; er besitzt aber diese Allgemeingültigkeit nur wegen seiner rein formalen Beschaffenheit. Wer Anspruch darauf macht, Persönlichkeit zu heißen, muß sich selbst ein Sollen über sich setzen; und dieses Sollen muß darauf gehen, im Dienst und durch den Dienst für fremde Werte den eigenen Ichwert zu steigern. In dieser Voraussetzung gibt es keine Unterschiede und keine Ausnahmen; ohne sie ist Menschendasein im sittlichen Sinne nicht möglich. Nicht daß sie von jedem Menschen gewußt werden müßte — über die Bewußtseinsfrage wird weiter unten zu sprechen sein —, aber sie muß eine in allem realen Verhalten mitschwingende Sinngebung der gesamten Lebensformung sein.

Durch die Beziehung auf die Lebensgestaltung ist der personale Grund-Imperativ in noch schärferem Sinne formal als der kategorische Imperativ Kants. Kant hatte immerhin geglaubt, von seinem Formalprinzip [1]) auf logischem Wege zu inhaltlichen sittlichen Forderungen kommen zu können. Das Prinzip der Verallgemeinerungsmöglichkeit einer Handlung genügte ihm, um eine bestimmte Handlung, z. B. eine Lüge, als unmoralisch zu verwerfen. Der Imperativ „Introzipiere!" ist dagegen für kasuistische Zwecke durchaus unzureichend. Kein einzelnes Verhalten kann allein auf Grund seiner Geltung gefordert oder verworfen werden. Denn das Einzelverhalten ordnet sich der introzeptiven Lebensgestaltung (die allein allgemeingültig gefordert werden kann) in einer Weise ein, die weder eindeutig vorauszusagen noch vorzuschreiben ist.

Der Formalismus der sittlichen Grundforderung hat also — im Vergleich zu Kant — eine Wendung vom Abstrakten zum Konkreten erhalten. Nach Kant hat die Forderung die abstrakte

[1]) „Handle so, daß die Maxime deines Handelns Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte."

Digitized by Google

Form der Gesetzmäßigkeit („Verallgemeinerungsmöglichkeit einer Handlung"); die einzelne sittliche Handlung ist ihm nichts als Anwendungsfall des Gesetzes und daher in ihrer sittlichen Qualität aus ihm ableitbar. Nach personalistischer Überzeugung ist die Form der sittlichen Forderung eine konkrete; in ihr ist das einzelne Verhalten nicht Spezialfall einer Regel, sondern Moment einer Ganzheit und gewinnt erst seine moralische Bedeutung durch die Rolle, die es in Verbindung oder in Widerstreit mit allen anderen Verhaltungsweisen und Lebensphasen bei der Verwirklichung der introzeptiven Lebensgestaltung spielt.

Kant hat also die sittliche Grundforderung zwar aus der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit hergeleitet, aber sie durch die Anwendung eines rein formal-logischen Allgemeinheitsprinzips wieder einer Mechanisierung nahegeführt, ihr gleichsam die Lebendigkeit ausgetrieben und sie der Ent-Ichung genähert. Die Introzeptionsforderung dagegen will die Lebendigkeit des Ich und zugleich die konkrete Fülle der Werte wahren, die dem Ich geltungheischend entgegentreten. Sie ist mikrokosmischer Natur. „Als Zentrum einer großen Wertewelt werde selbst eine Wertewelt im Kleinen" — das ist ihr Sinn.

Jetzt erst können wir den ganzen Aufbau des sittlichen Sollens überblicken. Der Imperativ „Introzipiere" ist die formale Grundnorm und als solche die Voraussetzung für die Möglichkeit von Sittlichkeit überhaupt. Die Durchführung des Imperativs aber erfordert erstens objektive Werte, die vom Ich Anerkennung heischen und sich in inhaltliche Normen für dieses umsetzen — zweitens die Aufstellung von Rang-Prinzipien, nach denen sich bestimmte miteinander konkurrierende Inhaltsnormen innerhalb eines Ich ordnen — drittens die Einschmelzung aller dieser Teilforderungen in die einheitliche und einzigartige Norm-Struktur (die „Berufung") jedes sollenden Ich. Der formalen Ethik, wie sie durch den Grund-Imperativ dargestellt wird, überbaut sich also mit Notwendigkeit eine materiale Ethik.

Mit dieser Anerkennung materialer Normen verliert nun freilich die ethische Gesamt-Forderung jene erhabene Einfachheit, als wäre sie in einem einzigen, apriorisch begründeten, von Zeiten, Räumen

Digitized by Google

und Individualitäten unabhängigen Grundsatz erschöpfbar. Einen solchen Grundsatz gibt es — aber er erzeugt nicht aus sich selbst die konkreten Gestalten sittlicher Aufgaben und Ansprüche. Er erschöpft nicht, sondern er fundamentiert und umrahmt die Sittlichkeit, die nun ihre Inhalte aus anderen Quellen schöpfen muß. Jene erhabene Einfachheit war nur möglich, weil sie menschliches Leben konstruierte, das der eigentlichen Lebendigkeit, des Reichtums der Formen, der Veränderungen der Situationen ermangelte. Auch diese Fülle und Bewegung, diese Differenzierung und Abstufung gehört wesenhaft zum Menschenleben. Auch in ihr kommen metaphysische Selbstwerte zum Ausdruck, die in Forderungen für die Lebensgestaltung umgesetzt werden müssen.

Die Gültigkeit der inhaltlichen Normen hat somit einen ganz anderen Charakter als die der formalen Grundnorm; sie ist durch die lebensvolle metaphysische Situation der objektiven Wertträger, aus denen die Inhaltsforderungen hervorgehen, selber determiniert. Die Inhaltsnormen erstrecken sich bald auf einen weiteren, bald auf einen engeren Umkreis von Ichen; sie zeigen in der Zeit bald eine relative Beharrung, bald Wechsel und Wandel — nie aber kann die eine oder andere von ihnen das Ich einseitig mit absoluter Gültigkeit bestimmen. Und am Abschluß ihrer Reihe steht die idiozentrische Norm jedes Ich selber, d. h. die individuelle Aufgabe, seine Berufung zu verwirklichen. Nunmehr ist die formale Grundnorm — erfüllt mit den Inhaltsnormen und strukturiert durch Rangprinzipien verschiedenster Herkunft — zur inhaltsreichsten und jegliche Abstraktheit hinter sich lassenden, irrationalen Individualforderung geworden. — Dieser materiale Ausbau des Sollens wird in den Teilen II bis IV dieses Kapitels behandelt werden.

d) Freiheit. — Sollen und Freisein sind — wie ebenfalls Kant schon gelehrt hatte — korrelative Begriffe. Aber indem man das Freiheitsprinzip in den Mittelpunkt der ethischen Betrachtung stellte, hat man zu einseitig die negative Seite der Sittlichkeit beachtet; denn Freiheit ist an sich ein rein negativer Begriff, er bedeutet ein „Nicht-Gebundensein". In jeder Freiheitsethik steckt ein Stück Ressentiment; denn nur, wer sich innerlich unfrei fühlt, legt solchen Nachdruck auf das bloße Lossein der Fesseln.

Digitized by Google

Nun hat ja freilich schon Kant die bloße Negativität des Freiheitsbegriffs zu überwinden versucht durch das Prinzip der Autonomie; frei ist, wer dem selbstgesetzten Pflichtgebot folgt. Aber immer wieder hat die weitere Erörterung — namentlich in der populären, politischen, juristischen und erbaulichen Besprechung — den Rückfall in die eigentliche verneinende Bedeutung des Freiheitsbegriffs gezeigt; Freiheit ist nun einmal für den naiven Sprachgebrauch identisch mit Unabhängigkeit des Verhaltens von Hemmungen, von Gängelungen und Vorschriften, ja in der extremsten Fassung: mit Unabhängigkeit von eindeutig gebundener Verursachung überhaupt.

Es nützte auch nichts, daß man immer wieder der negativen Frage „frei wovon?" die sublimere positive überordnete: „frei wofür?"; denn hier hatte das Wort „frei" fast seinen Sinn verloren. „Frei wofür?" bedeutet nichts anderes als „sich selbst bestimmend wozu?" Es wäre daher angemessener, den Freiheitsbegriff lieber aus dem Zentrum der ethischen Fragestellung ganz zu entfernen (denn diese muß positiv auf den Sinn des sittlichen Verhaltens gerichtet sein) und ihn an die Peripherie zu verweisen.

Wir haben von vornherein nicht die Freiheit, sondern die Erfüllung des Selbstwertes durch Introzeption, also einen durch und durch positiven Begriff, als den Grundgehalt der Sittlichkeit festgestellt und sind nun von diesem Begriff aus imstande, dem negativen Freiheitsbegriff seinen Platz anzuweisen[1]). Dieser sittliche Freiheitsbegriff kann sich nicht auf wertindifferente Ursächlichkeiten, sondern nur auf Wertverwirklichungen beziehen. Wovon ist der Mensch frei? Davon, daß er bloß zur Verwirklichung von Werten da wäre, die außerhalb seines ideellen Selbstwertes liegen. Frei ist er, wo er die Absolutheit solcher äußerlichen Bindungen überwindet, nicht indem er sie einfach negiert, sondern indem er sie in seinen ideellen Selbstwert aufhebt. Demnach ist der Mensch unfrei sowohl in der ver-ichenden wie in der ent-ichenden Verhaltungsform.

Ver-Ichung ist Unfreiheit, weil lediglich der reale Personwert des Ich, der sich im empirischen Augenblicksbestand konzentriert,

[1]) Vgl. auch Bd. II (Menschl. Persönlichkeit), S. 154 und dieses Buch S. 459/60.

Digitized by Google

bewahrt wird. Das zur Punktualität zusammengepreßte Ich versperrt sich selbst den Weg zu seiner eigenen mikrokosmischen Gestaltung durch Introzeption. Diese Unfreiheit meint ein Spinoza, wenn er die Versklavung des Menschen durch die Affekte schildert, meinen die Inder, wenn sie die Überwindung der Bedürfnisse und Lüste fordern.

Ent-Ichung ist Unfreiheit, weil es ichfremde Werte sind, auf die der Sinn des Verhaltens gerichtet ist. Unfrei ist das Handeln, das sich durch göttliche oder staatliche Gebote allein deshalb bestimmen läßt, weil die Gebote da sind; denn hier ist die Befolgung ohne Beziehung zu der eigenen Selbstwertfülle, der man zustreben soll. Deckt sich diese Auffassung mit Kants Heteronomielehre, so weicht die nächste These fundamental von ihm ab. Unfrei ist auch noch das Handeln, das auf Grund eines autonom erarbeiteten, rationalen Grundsatzes nunmehr zwangläufig erfolgt ohne Rücksicht auf die Irrationalität der Situation und auf die schöpferische Kraft der eigenen Gestaltungsforderung. Denn auch dies Handeln ist ent-ichend, nicht introzipierend. Der Prinzipienreiter ist nichts weniger als der wahrhaft sittlich Freie.

Diese Behauptung ist so folgenreich, daß sie noch einer näheren Begründung bedarf.

Ein sittlicher Grundsatz ist ein allgemeiner Forderungssatz, unter den bestimmte Handlungen eindeutig subsumiert werden können, sodaß nun die Verbindlichkeit oder Verwerflichkeit der Handlungen aus ihm ableitbar wird. In diesem Sinne ist die formale Grundnorm „Introzipiere" kein Grundsatz, da sie nicht für einzelne Handlungen kasuistische Anweisungen gibt, sondern auf die Lebensgestaltung im ganzen gerichtet ist. Das gleiche gilt für die — den Schlußstein der Ethik bildende — „idiozentrische" Forderung: „Verwirkliche deine Berufung!"

Dagegen können die dazwischen liegenden Inhalts- und Rangnormen als Grundsätze auftreten. Sie sprechen entweder einen einzelnen Inhalt aus (z. B.: „Du sollst nicht töten!" „Du sollst deinem Volke dienen!"); oder sie fordern Bevorzugung und Nachsetzung von Inhalten (z. B.: „Das Vaterland steht über der Partei." „Herrendienst geht vor Gottesdienst").

Digitized by Google

In derartigen Sätzen hat eine an das Ich herantretende Teilforderung die innere Zustimmung, die denkende Anerkennung des Ich gefunden, ist also in seine Autonomie eingegangen. Damit steht das Handeln nach dem Grundsatz unzweifelhaft sittlich hoch über der ver-ichenden Triebbefriedigung und über dem ent-ichenden Sklavengehorsam. Aber sobald der Grundsatz eine endgültige Bindung für alles weitere Handeln bedeutet, stellt der Mensch seine Gegenwart und seine Zukunft unter die Despotie seiner Vergangenheit, nämlich jener Zeit, da er den Grundsatz sich erarbeitete. Seine damalige Autonomie wird zur späteren Heteronomie; denn der wahre sittliche Imperativ fordert, daß die einzelne Handlung nicht nur als Spezialfall der Regel, sondern als Moment in der Entwicklung zur ideellen Ich-Persönlichkeit bewertet und gewählt wird. Im „Grundsatz" maßt sich eine Teilforderung absolute Allgemeingültigkeit an, die ihr nicht zukommen kann. Unfrei ist daher der Arzt, der aus dem Grundsatz „Lügen ist verwerflich" heraus sich moralisch verpflichtet fühlt, dem Sterbenskranken die brutale Wahrheit mitzuteilen. „Vernunft wird Unsinn." Vertragsbruch, Auflehnung gegen die Staatsgewalt, ja Tötung eines Menschen kann — trotz des offenkundigen Widerspruchs gegen sittliche Grundsätze — dennoch sittlich gerechtfertigt sein, wenn die metaphysische Situation und die besondere innere Berufung des Handelnden es fordern. Für den wahrhaft sittlich Freien dürfen auch die Grundsätze nur Momente in der Gestaltung seiner Lebensaufgabe sein.

Freilich gewinnen dadurch zwei Verhaltungsweisen dem äußeren Anblick nach eine Ähnlichkeit, die für ihren inneren sittlichen Wert in keiner Weise besteht: die Grundsatzlosigkeit aus Ver-Ichung und die Grundsatzüberwindung durch introzeptive Lebensgestaltung. Jene kennt überhaupt keine Inhalts- oder Rang-Norm, diese hat die Inhalts- oder Rang-Norm in sich so aufgenommen und eingeschmolzen, daß sie ihre Erstarrungsform als rationale Regel aufgeben konnte. Jener Zustand ist Hemmungslosigkeit (also Unfreiheit in sittlichem Sinne), dieser ist die wahre Freiheit. Und wie viele wähnen, frei zu sein, die nichts als grundsatzlos sind!

Daraus ergibt sich schon, daß der Weg zur sittlichen Freiheit nur durch die Grundsätze hindurchführen kann. Der Mensch

Digitized by Google

muß die einzelnen, ihn angehenden materialen Normen in ihrer reinsten und zugespitztesten Form, nämlich als bewußte Gedanklichkeit, durchlebt haben, um sie dann in freier Weise seiner Grundnorm der Ichgestaltung dienstbar zu machen. So haben denn die sittlichen Regeln, denen wir den absoluten Forderungswert absprechen mußten, doch einen unermeßlichen instrumentalen Wert als Mittel der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung.

Sie haben eine instrumentale Bedeutung noch anderer Art, nämlich als Maßstäbe der Beurteilung. Die Beurteilung menschlichen Verhaltens muß Kasuistik treiben, d. h. sie muß den Einzelfall durch Einordnung unter Regeln bewerten. Eine solche Regel kann nur eine Inhalts- oder Rang-Norm sein, d. h. die Beurteilung muß gewisse Wertsphären, in welche das Verhältnis hineinreicht, künstlich isolieren. So wird die Handlung unter dem Gesichtspunkt der Rechtssätze, oder des Staatswillens, oder der gesellschaftlichen Sitte, oder der Menschheitsinteressen usw. bewertet. Freilich sind alle diese nach grundsätzlichen Maßstäben vorgehenden Beurteilungen noch keine ethischen Bewertungen im höchsten Sinne. Eine solche Bewertung ist wieder irrational und überrational; sie muß zu verstehen suchen, inwieweit die Einzelhandlung sich der ideellen Persönlichkeitsgestaltung gerade dieses Individuums einfügt[1]).

Die letzte Betrachtung hat dem personalistischen Autonomie-Begriff ein weiteres Merkmal verliehen, das ihn vom Kantischen noch mehr entfernt. Autonomie bedeutet für uns „Selbstsetzung", nicht aber „Selbstgesetzlichkeit". Hatten wir schon oben nachgewiesen, daß kein inter-individuell (d. h. für alle Iche) geltendes Gesetz die Selbstbestimmung jedes Ichs zum Ausdruck bringen kann, so sehen wir jetzt, daß auch der neuerdings öfter gebrauchte Ausdruck vom „individuellen Gesetz" jeder Persönlichkeit höchst mißverständlich ist. Denn vom Begriff des Gesetzes läßt sich nun einmal das Merkmal der allgemeinen Regelhaftigkeit (Wiederholbarkeit) nicht ablösen; nun aber ergab sich ja, daß selbst intra-

[1]) Selbst dem Richter, der die Handlung eines Verbrechers einem allgemeinen Rechts-Grundsatz unterordnet, ist doch ein Spielraum der Bestrafungsmöglichkeit gegeben, innerhalb dessen er individualisieren soll.

Digitized by Google

individuell die sittliche Bestimmung nicht durch allgemeine Handlungsregeln (Grundsätze) ausgedrückt werden kann. Dies wäre ja nur dann möglich, wenn in jeder Phase des Lebens eine für diese Person konstante und konstant bleibende Idealform dem Handeln vorschwebte; das aber wäre wieder jene falsche Vollendungstendenz, welche einem, wenn auch nie erreichbaren, so doch fixen und starren „Ende" zustrebte. Lebensgestaltung aber ist schöpferisch — schöpferisch nicht nur im realen Hervorbringen der Daseinsphasen, sondern auch schöpferisch in den Forderungen, die sie jeweils an die Person stellt. So kann denn auch intra-individuell die „Forderung des Tages" ein immer wieder anderer und neuer Ausdruck für die Gesamtforderung dieser Lebensgestaltung sein. Bestimmung des einzelnen Verhaltens von dieser Gesamtforderung der Introzeption her — ob regelhaft oder nicht — ist Autonomie.

II. Die Inhaltsnormen.

1. Die Normanten.

Die Sittlichkeit schöpft, so sahen wir, ihr formales Grundprinzip aus der Introzeption, ihren materialen Gehalt aber aus dem Wertkosmos, in welchen jedes Ich sich auf Grund seiner metaphysischen Situation hineingesetzt findet. In diesen Wertkosmos gehört natürlich auch das Ich selbst in seiner individuellen Besonderung mit hinein; aber nicht hiervon soll jetzt die Rede sein, sondern von den „Exzentro-Werten"[1]), die das Ich-Zentrum umkreisen, in seinen Bereich eingreifen oder es als Element in sich schließen, und die seiner Introzeption erst bestimmte Ziele setzen. Die Wertträger, an denen solche Nicht-Ich-Werte hangen, ebenso wie die Arten der Introzeption, mit der sie ins Ich aufgenommen werden können, sind aus den früheren Betrachtungen bekannt; jetzt haben wir zu fragen, wie von jenen objektiven Wertgebilden sittliche Normen inhaltlicher Art für das Ich ausgehen können, und welche Merkmale diesen Normen zukommen.

a) Formanten und Normanten. — Die Nicht-Ich-Werte stehen dem zentralen Ich beanspruchend gegenüber, und zwar ebenso

[1]) S. S. 85.

Digitized by Google

als „Supra"- wie als „Juxta"-Werte[1]). Sofern sie ihm übergeordnet sind — als überindividuelle Personen, wie Familie, Volk, Menschheit, und als personoide Gebilde, wie Staat, Kirche, Stand —, ist das Individuum Ausführungsorgan und Ausdrucksform jener höheren Mächtigkeiten. Sofern ein Nicht-Ich-Wert dem Ich nebengeordnet ist — als ein anderes Ich —, ist dessen eigene Introzeptionstendenz zugleich ein Introzeptionsanspruch an das erste Ich, da Introzeption zwischen Gleichgeordnetem eine Gegenseitigkeitsbeziehung ist.

Aber diese „Beanspruchung" des Ich durch Nicht-Ich-Werte nimmt nicht ohne weiteres die Gestalt sittlicher Normierung an; ja sie kann niemals rein jene Gestalt annehmen. Vielmehr gibt es zwischen Beanspruchung und Erfüllung des Anspruchs ein viel elementareres Band als das der „Norm": nämlich die unmittelbare bruchlose Einheit, so daß das Spannungsverhältnis des Sollens gar nicht erst einzutreten vermag. Ein Akt der Introzeption, der ja immer eine vorgängige Zweiheit voraussetzt, ist dann weder möglich noch nötig; es herrscht der selbstverständliche Zustand, daß die Nicht-Ich-Werte an der Strukturbildung und Ausdrucksformung des Ich-Wertes von vornherein mitbeteiligt sind.

Wir können hier auf die Ausführungen verweisen, die wir früher (S. 169 ff.) über „Überindividuelles im individuellen Ausdruck" gemacht haben. So sind in jedem individuellen Ich bestimmte Menschheitszüge, nationale Eigenschaften, Familienzüge, kirchliche, wirtschaftliche und andere Lebensformen als Strukturmomente enthalten, ohne erst durch besondere Sollungen und Akte einverleibt und einvergeistet zu werden. Diese Strukturfaktoren werden auf dem Wege der Vererbung und der Umwelteinflüsse empfangen und beziehen sich ungeschieden auf Physisches und Psychisches, auf die Art der Lebnisse wie der Erlebnisse, auf körperliche Gestaltsmerkmale und seelische Dispositionen.

Sofern die objektiven Wertträger sich auf solche Weise dem Ichwert formend einbilden, mögen sie dessen „Formanten" heißen.

Aber in diesen selbstverständlichen Strukturformungen sind nicht alle Ansprüche der Nicht-Ich-Werte zu erfüllen, und durch

[1]) S. S. 86.

Digitized by Google

die weiteren Beanspruchungen, die sie an das Ich stellen, werden dieselben Wertträger zu Norm-Schöpfern oder „Normanten" für das Ich. Diese Ansprüche sind derart, daß sie mit denen der anderen Wertsphären und mit denen, die das Ich an sich selbst stellt, nicht ohne weiteres in eins verschmelzbar sind; es muß eine Spannung entstehen zwischen Anspruch und tatsächlichem Ich-Verhalten; und aus dieser Spannung erwächst wieder das „Soll".

Der Anspruch, den ein Volk an jeden Volksgenossen stellt, „diene mir", „lebe, wirke — und stirb, wenns nötig ist — für die nationalen Werte" — dieser Anspruch enthält mehr als schon von selbst jeder Volksgenosse durch seine nationalgetönte Ichstruktur dem Volke leistet; er wird deshalb zur Forderung. Und er fordert dieses Mehr auf eine andere Art, nämlich als freie Tat, als Überwindung kreuzender Ansprüche. Und Gleiches gilt für jede andere Sphäre im Wertkosmos des Ich. Ist es doch für jeden Träger eines Exzentrowertes eine Bereicherung seines eigenen Gehalts, wenn die Iche, die zu ihm gehören, nicht nur als passive Werkzeuge ihm zur Verfügung stehen, sondern als aktive Persönlichkeiten aus innerem Soll heraus ihm dienen.

Die Betonung der engen Beziehung zwischen Norm und Form bildet ein Hauptkennzeichen personalistischer Ethik. Denn eng ist jene Beziehung unbeschadet der antithetischen Stellung, die beide Momente zueinander einnehmen. Nur eine solche Wertsphäre kann normgebend für ein Ich sein, die zugleich formgebend für es ist. Beide Arten der Beanspruchung gehen fortwährend ineinander über, weil sie nur verschiedene Seiten des einheitlichen metaphysischen Zusammenhangs sind, in dem das Ich zum Nicht-Ich-Wert steht. Dieser Zusammenhang ist so innig, daß er das Ich ursprünglich und selbstverständlich einbettet in die andere Wertsphäre. Er ist zugleich so umfassend, daß er fortwährend über diese Selbstverständlichkeit hinausweist, ja ihr bloßes, fixes Gegebensein zu überwinden trachtet und deshalb als Forderung von Nicht-Gegebenem auftritt. Er ist aber endlich so einheitlich, daß auch das, was diese Forderungen anstreben, wieder in das Ganze neu eingeschmolzen werden soll. Mit anderen Worten: aus dem, was schon als Form-Wirkung da ist, springt die Norm-Wirkung hervor, um selbst wieder zu neuer Formung zu führen.

Digitized by Google

Die materialen Normen erhalten somit einen ganz anderen Charakter, als sie in den meisten normativen Ethiken besitzen. Sie sind nicht abstrakte Geltungen, die aus dem Wesen eines begrifflich bestimmbaren Ideals hervorgehen und eine abstrakte, zeit- und wandellose Beziehung zwischen diesem Ideal und dem Menschen knüpfen — sondern sie sind konkrete Forderungen, die aus der konkreten metaphysischen Situation entspringen, welche das Verhältnis der normierenden Wertsphäre zum normierten Ich von vornherein beherrscht. Deshalb sind die Normen auch nach Geltungs-Art, Dauer und Umfang an der Lebendigkeit beteiligt, die den Normanten wie den Ichen zukommt. Die Sittlichkeit gewinnt, sofern sie Inhaltsnormen aufstellt, enge Beziehungen zur Empirie.

Ist nun aber diese Erfahrungsverknüpftheit der Norm nicht verhängnisvoll für die Ethik überhaupt? Scheinen wir doch wieder auf den grundlosen und uferlosen Ozean des Relativismus hinausgestoßen zu sein! Was heute gefordert wird, ist morgen gleichgültig geworden; was hier als sittliche Pflicht gilt, ist dort verboten oder verachtet. Wie ist es da überhaupt noch möglich, die Geltung der Normen zu rechtfertigen? Hat die Verweisung auf die Empirie nicht die Folge, daß man sich mit einer Deskription begnügen muß? Man registriert die als sittlich oder unsittlich gewerteten Verhaltungsweisen der Menschen verschiedener Zeiten, Gegenden, Kulturen, ordnet und gliedert sie nach Motivgruppen und Erfolgsformen, zeigt ihren Wandel und ihre Differenzierungen im Zusammenhange mit biologischen, soziologischen Bedingungen auf.

Die personalistische Ethik ist von einem bloßen Empirismus im eben angedeuteten Sinne nicht weniger weit entfernt als von der rein apriorischen Ethik eines abstrakten Idealismus. Schon der Umstand, daß sie das formale Sollen der Introzeption als die — aller Erfahrungs-Buntheit und -Gebundenheit entzogene — Voraussetzung der Sittlichkeit anerkennt, genügt, um sie vor einer Verwechslung mit jenem Empirismus zu schützen.

Aber auch für die Inhaltsnormen selbst bedeutet die Beziehung zur Empirie nicht ihre Unterstellung unter die Empirie. Denn es gibt keinen Weg, auf dem man aus Tatsachen Forderungen herleiten könnte. Nur weil hinter diesen Tatsächlichkeiten metaphysische Wertträger stecken, die sich zwar in ihnen

Digitized by Google

offenbaren und auswirken, die aber andererseits über sie hinausstreben zu neuen Gestaltungen, besteht ein Zusammenhang zwischen den Normen und den empirischen Tatsachen.

Mit anderen Worten: Die Begrenztheit und Inkonstanz der Inhaltsnormen hat nicht ihren Grund in den faktischen Mannigfaltigkeiten und Veränderungen des Menschheits- und Kulturlebens, sondern beide Scharen von Mannigfaltigkeiten haben ihren gemeinsamen Grund in der metaphysischen Lebendigkeit aller derjenigen personalen Stufen, welche sich um ein Ich als dessen Wertkosmos zentrieren.

Jede solche personale Lebendigkeit ist zugleich Realität und Tendenz zu neuer Realität. Als reale Gestaltetheit ist der objektive Wertträger ein Teilbestand in der metaphysischen Situation, in der das Ich steht, und die sich in den empirischen Tatsächlichkeiten bekundet; als Gerichtetheit ist er ein Zielobjekt zu der metaphysischen Introzeptionsaufgabe, die vor dem Ich steht, und die sich in den für das Ich gültigen Normen ausdrückt.

So könnte ein Ich z. B. aus den erfahrungsmäßigen Gegebenheiten seines Volkes als solchen die Zukunft höchstens als Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit weiterer Gegebenheiten, niemals aber als seine nationale Aufgabe, d. h. als Norm, ableiten. Eine solche geht allein hervor aus seinem Glauben an das Volk und dessen innere Selbstbestimmung, die zu künftigen, noch gar nicht wirklichen Gegebenheiten führen soll.

So ist die personalistische Ethik auch bezüglich der Inhaltsnormen auf einen metaphysischen Glauben gegründet. Nur muß man, um dem zuzustimmen, sich entschließen, den metaphysischen Sinn des Konkreten und personal Gestalteten — und damit des Begrenzten und Sich-Wandelnden — anzuerkennen. Ein abstrakter Idealismus freilich sieht allein in der Ewigkeit, Einheit und Unbewegtheit der sittlichen Forderung das Positive, in abgestufter Begrenztheit, Vielgestalt und Wandlung der Normen ein bloßes Manko. Dem konkreten Idealismus sind gerade diese Merkmale der Inhaltsnormen Kennzeichen dafür, daß durch sie das Ich den überindividuellen Erhaltungs- und Entfaltungs-Aufgaben konkreter Selbstwerte eingeordnet ist.

Digitized by Google

b) Real-Normen und Ideal-Normen. — Noch in einer anderen Hinsicht ist die Beziehung der personalistischen Ethik zur Empirie nur von der Metaphysik her zu verstehen.

Wie schon oben angedeutet, tritt der Anspruch eines objektiven Wertgebildes an ein Ich entweder auf als (selbstverständliche) Formgebung oder als (spannungüberwindende) Normsetzung. Nun kann aber das Verhältnis von Normung zu Formung nochmals ein doppeltes sein.

Einmal nämlich ist die Normung nichts als Ersatz für versagende Formung. Dort, wo das formende Prinzip nicht — nicht mehr, noch nicht — mit Selbstverständlichkeit sich verwirklicht, schiebt sich in die zwischen Anspruch und Erfüllung entstehende Lücke eine Forderung ein, die auf jene Verwirklichung geht.

Um ein ganz banales Beispiel zu wählen: der aufrechte Gang ist, als durchgängige, kennzeichnende Qualität der Menschheitsperson, zugleich ein Anspruch, den diese an jedes menschliche Individuum stellt, und der im großen und ganzen in den Einzelmenschen von selbst zur Erfüllung kommt. Dort aber, wo eine Spannung entsteht, wo also ein Mensch in seiner Körperhaltung nicht diesem menschheitlichen Formprinzip entspricht, stellt sich sofort die Norm ein: „Halte dich gerade!“ — oder es wird, wenn diese Forderung unerfüllbar ist (beim Kranken, beim Krüppel), die nicht-aufrechte Haltung als etwas gefaßt, „was nicht sein sollte“.

Das Menschenleben ist nun fortwährend und überall durchsetzt von solchen Zügen, die zwischen Formung und Normung hin und her pendeln. Sie treten in demselben Ich abwechselnd auf, indem ein Anspruch, der sich heute von selbst erfüllt, morgen auf Hemmungen stößt und sich daher als „Soll“ geltend macht; sie treten in einer Vielheit von Ichen auf, indem das, was bei jenen Ichen (z. B. denen der älteren Generation) selbstverständliche Geformtheit ist, für andere Iche (z. B. die der jüngeren Generation) erst zu erfüllender Soll-Anspruch ist. Diese Normen, deren Ziel sich mit den sonst schon vorhandenen realen Geformtheiten deckt, mögen „Real-Normen“ heißen. Zu ihnen gehören die Forderungen aller Alltagstugenden, wie Rechtlichkeit, Zuverlässigkeit, Sauberkeit usw.; zu ihnen gehören alle konservativen Ansprüche, die das immer schon Bewährte im Familien-, Volks-, Staats-, Religions-Leben von denjenigen verlangen, für welche jene Verhaltungsweisen noch nicht selbstverständliche Strukturmomente der Persönlichkeit geworden sind.

Digitized by Google

Welche umfassende Bedeutung diese Real-Normen haben, das zeigt die sprachliche Tatsache, daß die Worte „Moralität", „Sittlichkeit" auf „mos", „Sitte" zurückgehen, also auf bereits geformte und fixierte Lebensbestände, denen gegenüber alle Nicht-Übereinstimmungen als bloße Unvollständigkeiten (etwa bei den noch nicht in die Sitte hineingeformten Kindern) oder als Abwegigkeiten (bei den, Sitte und Satzung mißachtenden, Sündern und Verbrechern) erscheinen.

Das Gebiet der Real-Normen ist zugleich dasjenige, das mit der Empirie am nächsten verknüpft ist. Denn hier ist ja in der Tat das Ziel, das die Normen setzen, anderweitig bereits in empirischen Tatsachen gegeben; und es wird jenes Ziel gesetzt, weil diese Tatsachen (Sitten, Satzungen) bereits da sind und perseveriert werden sollen. Aber eben dieses „Perseveriert-werden-Sollen" führt über den bloßen Empirismus hinaus. Denn auch die bloße Fortsetzung, Wiederholung und Verbreitung von Tatsachen läßt sich als Forderung niemals aus den Tatsachen selbst ableiten. Nur weil und soweit in den bereits geformten Tatsachen Strahl- und Dienst-Werte einer selbstwertigen Wesenheit gesehen werden, kann deren ständige Erneuerung zur Forderung werden. In den Realnormen spricht sich die Selbsterhaltungstendenz des Normanten aus.

In eine ganz andere Region, die auch zugleich in anderem Sinne die der Erfahrungsgegebenheit überragt, führen uns die „Ideal-Normen". Sie sind diejenigen Beanspruchungen, welche aus der Selbstentfaltungstendenz eines Normanten hervorgehen.

Wir brauchen hier nur auf die ausführlichen Darlegungen zu verweisen, welche wir früher[1]) dem dialektischen Verhältnis von Selbsterhaltung und Selbstentfaltung gewidmet haben — um nun die Folgerungen für die hieraus erwachsenden Normsetzungen zu ziehen. Ein Normant, in welchem Selbstentfaltungstendenz lebt, muß diese für die ihm unterstehenden Iche in Normen anderer Art umsetzen, als jene waren, die aus seiner Selbsterhaltungstendenz hervorgingen. Es sind nicht mehr konservative Normen „Bewahre das Bewährte!", sondern evolutive: „Schaffe mit am Fortschritt zur

[1]) S. 249 ff.

Digitized by Google

Vollendung (des Normanten) hin!"; „Hilf verwirklichen, was noch nirgends wirklich war!"

Wohl stehen auch diese Ideal-Normen zu den Erfahrungsgegebenheiten in Beziehung, aber diese Beziehung reicht an den eigentlichen positiven Gehalt der Ideal-Normen nicht mehr heran. Damit eine neue Entfaltungsphase eines Normanten sich einleite, muß allerdings eine bestimmte metaphysische Situation und somit ein bestimmter Tatsachenbestand gegeben sein. So kann z. B. ein Volk einen weiteren, in Neuland führenden Schritt seiner Entwicklung nur dann tun, wenn sowohl seine eigene innere Reifung so weit vorgeschritten ist, als auch die konvergierenden Außenumstände es ermöglichen. Aber diese empirischen Voraussetzungen lassen in keiner Weise eine Ableitung zu, wie dieser Fortschritt aussehen werde und was jenes Neuland enthalte. Und wenn dieses Werden-Sollende sich nun in Forderungen für die Iche umsetzt, welche die Werkzeuge und Ausdrucksträger der kommenden Entwicklung zu werden berufen sind, so ist die Ideal-Norm einzig getragen von einem schöpferischen Zukunfts-Glauben, aber nicht von einem empirisch begründeten Vergangenheits-Wissen[1]).

So bauen sich denn die Ansprüche, die von einem objektiven Wertträger an die ihm unterstehenden Iche gerichtet werden, in dreifacher Schichtung auf.

Unterbau: unmittelbar erfüllte Ansprüche: Formungen.

Mittelbau: die auf Erhaltung des Geformten zielenden Normungen: Real-Normen.

Oberbau: die auf Entfaltung zu neuer Form zielenden Normungen: Ideal-Normen. —

Objekt der Formungen ist das Gegebene, der Real-Normen das Sein-Sollende, der Ideal-Normen das Werden-Sollende.

2. Merkmale der Inhaltsnormen.

Die Konkretisierung der Normen, welche die personalistische Ethik vollzieht, drückt sich nun in bestimmten Merkmalen der Normen aus.

[1]) Näheres hierüber in dem Abschnitt über Konstanz und Entwicklung der Pflichten, S. 437.

Digitized by Google

a) Geltungs-Umfang und -Dauer der Inhaltsnormen. — Eine Wertsphäre ist Normant nur für diejenigen Iche, die ihr als Bestandteile untergeordnet sind, oder mit denen sie im Gegenseitigkeitsverhältnis der Introzeption steht. Demnach ist der Geltungs-Umfang einer Inhaltsnorm von der Begrenztheit und dem Lebensbereich des Normanten abhängig.

Eine Familie X als Wertträger z. B. erzeugt zunächst gewisse inhaltliche Forderungen, die eben nur für die Glieder dieser Familie gelten; die Familienmitglieder haben die Pflicht, für den Bestand, die Reinheit, die Eigenarterhaltung, die Würde, den Aufstieg eben dieser Familie zu sorgen wie kein anderer Mensch. Für ein außenstehendes Ich kann eine Familie Normant nur sein, sofern sie, als diese individuelle Familie X, zu dem Lebensbereich jenes Ich gehört und daher innerhalb seines Wertkosmos als Introcipiendum eine Rolle spielt (so z. B. eine Herrscherfamilie für einen getreuen Dienstmann). Aber diese Normation wird bereits gegenüber jener der Familienglieder selbst sehr abgeschwächt sein, und sie wird bei zunehmender Entfernung von der Familie X schnell Null; die Zahl der Iche, für die der Familienwert X überhaupt in irgend einer Weise introzeptiv bedeutsam und daher normativ bestimmend sein kann, ist daher aufs engste begrenzt[1]).

Genau die gleiche Betrachtung ist mutatis mutandis auf die anderen endlichen Stufen der personalen Hierarchie: den Stamm, das Volk, die Menschheit anzuwenden. Jedesmal hat die Inhaltsnorm „Diene mir" einen weiteren Umkreis von Ichen, denen sie sich auferlegt. Auch die personoiden Normanten zeigen eine solche Über- und Unterordnung der Geltungsgebiete: gewisse Grundnormen der evangelischen Kirche gelten für alle evangelischen Christen; die Unterscheidungslehren aber zwischen den einzelnen Sonderbekenntnissen und Sekten werden zugleich zu unterschiedlichen Normen und unterschiedlichen Pflichten.

---

[1]) Anders steht es mit der Norm, daß man für Erhaltung und Reinhaltung des „Familienlebens überhaupt" sorgen müsse; denn hier ist nicht mehr die einzelne Familie X, sondern das Volk oder die Menschheit der Normant; die Familie wird hier gewertet als integrierender Bestandteil und Organ der Lebens-Erhaltung und -Erneuerung für Nation und Menschheit.

Digitized by Google

Über die Geltungsdauer der Inhaltsnormen ist Entsprechendes zu sagen. Sie sind nicht, wie die formale Grundnorm, zeitlos gültig; denn die Normanten, aus denen sie entspringen, sind mit Ausnahme der Gottheit zeitlich begrenzt, entstehen und verschwinden. Die Geltungsdauern der Inhaltsnormen stufen sich daher ebenso ab und ordnen sich hierarchisch ebenso über und unter, wie die Normanten selbst. Man vergleiche etwa die Kurzlebigkeit einer Familiennorm mit der Geltungsdauer einer nationalen Norm; daß aber auch diese nicht ewig sind, ergibt sich aus den Tatsachen von Völkergeburt und Völkertod. Die nationale Norm der Goten hat heute keine Geltung mehr; die nationale Norm des Amerikaners hat vor einem halben Jahrtausend noch keine Geltung gehabt. Selbst die Inhaltsnorm der Menschheit darf nicht als zeitlos gelten; denn es ist nicht so, als ob die Möglichkeit von Sittlichkeit und damit Normgebung überhaupt von der Existenz der Menschheit abhinge. Sittlichkeit hat zur Voraussetzung nur Wesen, die des Sollens fähig sind, nicht aber Menschen. Folgen wir einmal der Fiktion, daß das Menschentum durch ein Übermenschentum abgelöst werde — dann würden zwar die spezifisch menschheitlichen Sittlichkeitsnormen aufhören, gültig zu sein; nicht aber sittliche Forderungen überhaupt. Die Übermenschheit stellt vielleicht ganz andere Beanspruchungen zu ihrer Erhaltung und Entfaltung an die ihr unterstehenden Wesen; sofern die Introzeption dieser Beanspruchungen für jene Wesen zum Soll wird, ist Sittlichkeit da.

Nur die allumfassende Sphäre der Personenhierarchie, die Allperson, steht jenseits aller dieser Einschränkungen. Die Inhaltsforderung: „Nimm die Gottheit auf in deinen Willen" — gilt für alles, was zu wollen und zu sollen vermag. Dies ist die Norm, die wir Menschen gemeinsam haben mit Wesen auf anderen Planeten oder mit künftigen Übermenschen, sofern für diese überhaupt Normen existieren.

b) Gleichheit und Differenzierung der Pflichten. — Von einer Gleichheit aller Menschen in bezug auf den Inhalt ihrer sittlichen Aufgaben und Pflichten kann nach obigem nicht die Rede sein. Die Zugehörigkeit der Iche zu ganz verschiedenen Normanten

Digitized by Google

und die singuläre Selbstnormierung jedes Ich müssen ja hier in unübersehbarer Weise differenzierend wirken. Dennoch muß noch eine Frage gesondert untersucht werden: ob zum mindesten innerhalb eines bestimmten Normanten von einer Gleichheit der Sollungen für alle beteiligten Iche gesprochen werden darf. Sind die aus dem Normanten „Menschheit" hervorgehenden Forderungen für alle Menschen dieselben? Sind die aus dem Normanten „deutsches Volk" hervorgehenden Pflichten für alle Deutschen identisch? usw.

Diese Frage ist insbesondere für die Menschheit als Normanten aufgeworfen und meist bejahend beantwortet worden: jedem Gliede der Menschheit wird das gleiche Menschenrecht und die gleiche Menschenpflicht wie jedem anderen zugesprochen. Die Gleichheit der Menschenrechte wurde vor allem von der Aufklärungsethik, die Gleichheit aller Menschenpflichten im Kantischen kategorischen Imperativ verkündet.

Die personalistische Ethik vermag die Gleichheit nur als Mindestprinzip anzuerkennen.

Die Inhaltsnorm, welche die Menschheit als personale selbstwertige Ganzheit allen menschlichen Individuen auferlegt, hat zunächst nur die allgemeine Bedeutung einer Zielrichtung: „Diene mir"; „Verhalte dich im Sinn der Erhaltung und Entfaltung menschheitlichen Selbstwertes".

Die so geforderte Ziel-Richtung muß freilich für alle Menschen identisch sein; indessen ist damit noch nichts gesagt über den besonderen materialen Gehalt der Forderung, die sich für die einzelnen Menschen ergibt. Ein solcher materialer Gehalt aber ist abhängig von der Qualität, der Struktur der normierenden Menschheitsperson; und in dieser finden sich Gleichförmigkeiten und Differenzierungen in zahllosen Verschlingungen. Daraus ergeben sich auch für die hierzu gehörigen Iche teils Übereinstimmungen, teils Differenzierungen der besonderen Inhaltsnormen.

Jeder Normant — sei er eine echte personale Wesenheit oder nicht — hat zunächst eine ihn ganz und allseitig durchsetzende Qualität, wodurch er sein Sosein gegenüber allen anderen manifestiert. Diese gleichförmige und einheitliche Grundqualität zu vertreten ist die erste und durchaus gemeinsame Forderung an

Digitized by Google

die beteiligten Iche; wer nicht an der Grundqualität Anteil **hat**, der schließt sich damit aus der Zugehörigkeit zu dem Normanten überhaupt aus. Hier also herrscht die Gleichheitsforderung **mit** Recht: Jeder soll mindestens das tun, was von jedem anderen Zugehörigen des Normanten verlangt werden muß, damit der Normant in seinem Dasein und Sosein nicht aufgehoben werde.

Man erkennt wohl die Verwandtschaft dieser Formulierung mit dem kategorischen Imperativ Kants; auch hier wird die Verallgemeinerungsmöglichkeit des Verhaltens zum Maßstab der sittlichen Forderung gemacht. Aber unsere Formel bedeutet gegenüber der Kantischen einerseits eine Erweiterung, andererseits *eine* Einschränkung.

Kant hatte seinen Satz allein auf die Menschheit bezogen; denn das „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung", zu dem die Maxime des Handelns solle erhoben werden können, ist bei ihm stets auf das Zusammenleben von Menschen überhaupt bezogen. Für uns aber gibt es solche Gleichheitsforderungen im Umkreis jedes Normanten, sei er personal oder personoid. Auch meine Zugehörigkeit zur Wirtschaft, zur Kirche, zum Staat, zum Volk stellt an mich gewisse Mindestansprüche, die ich ebenso wie jedes andere Glied der Wirtschaft (der Kirche usw.) erfüllen soll, damit Wirtschaft (Kirche usw.) in ihrer besonderen Qualität überhaupt bestehen könne.

Noch wichtiger aber als diese Erweiterung ist die Einschränkung, welche die personalistische Gleichheitsformel gegenüber der Kantischen zeigt: die Forderung der Pflichtgleichheit ist nicht die sittliche Inhaltsforderung überhaupt, sondern nur die erste Inhaltsforderung, die Voraussetzung für alle anderen: das sittliche Minimum. Gleichheit ist niemals an sich schon ein Wert, sondern bedeutet nur Vertretbarkeit im Dienste eines Wertes. Diese Vertretbarkeit ist freilich die stärkste, anschaulichste Gewähr für die Einheit und homogene Geschlossenheit des Normanten, dem die verglichenen Iche dienen. Daß das, was ich tun soll, auch von jedem anderen Menschen zu fordern ist — und daß ich das, was ich von dem anderen verlange, auch von mir selber fordere — in diesem Gedanken stellt sich die, alle Menschen gemeinsam

Digitized by Google

übergreifende, einheitliche Menschheitsperson dem Bewußtsein am primitivsten dar. Wir sind hier an der Stelle, wo die sittliche Normsetzung jener anderen, noch vor allem „Sollen" liegenden Beanspruchung, der „Formung" am nächsten steht. An die formative Übereinstimmung aller Menschen in Körpergestalt, aufrechtem Gang, Sprech- und Denkfähigkeit schließt sich als erste Stufe des Sollens die normative Gleichheit der Mindestpflichten an; es ist erst eine weitere Stufe, die nun zur Differenzierung der Pflichten führt.

Denn die Menschheit — und ebenso jeder andere Normant — hat ja nicht nur eine — über die ihr unterstehenden Individuen sich ausbreitende — Qualität, sondern ist in sich strukturiert als gestaltete Vielfältigkeit. Ihre Teile sind, wie die Organe eines Organismus, mit bestimmten Teilaufgaben des Ausdrucks und des Dienstes betraut; und erst im Zusammenklang dieser Teile ergibt sich die lebensvolle Ganzheit. Darum haben die Kulturvölker andere Menschheitspflichten als die Naturvölker; die Küstenbewohner, denen die Pflege des internationalen Menschheitsverkehrs anvertraut ist, andere als die Binnenlandmenschen, welche die Rohstoffe zu erzeugen und zu bearbeiten haben. Der Gelehrte hat andere Pflichten als der einfache, nur der primitiven Handarbeit fähige Mensch — nicht etwa nur deshalb, weil seine singuläre Ich-Bestimmung ihm andere Wege weist, sondern bereits vom Standpunkt des Normanten aus gesehen; denn er hat in der Erzeugung von Menschheitswerten eine andere Stelle auszufüllen.

Nun wird ja von den Anhängern der Idee der Pflichtgleichheit diese Differenzierung der menschlichen Aufgaben nicht übersehen; aber sie wollen sie aus der eigentlichen Ethik ausschalten. Ethisch seien nur diejenigen Sollungen, die der Mensch in seiner reinen Eigenschaft als „Mensch überhaupt" habe, jenseits aller der durch Zivilisation, Stand, geographische Bedingungen, Besitz und Gaben geschaffenen Unterschiede. Diese werden im Verhältnis zu jener gleich-menschlichen Grundlage als äußerlich, zweitrangig und deshalb ethisch irrelevant angesehen.

Eine solche Auffassung würde einen Schein von Berechtigung nur dann haben, wenn die Differenzierung nur den Individuen als solchen anhaftete, während in dem Gleichen allein und ein-

Digitized by Google

deutig ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur Menschheit hervorträte. Aber gerade diese Deutung überwindet der Personalismus. Ist die Menschheit als Normant nicht nur einheitliche Qualität, sondern auch Struktur, dann gehört die innere Differenzierung ebenso wesenhaft zu ihr wie die Gleichmäßigkeit; und dann sind die differenzierten Aufgaben für die einzelnen Menschen ebenso normativ verankert in der einheitlichen Menschheitsnorm „Dienet mir", wie die gleichförmigen Pflichten. Gerade darin ist eine Verfeinerung unseres ethischen Gewissens zu sehen, daß wir nicht bei den, für alle gleichmäßig formulierbaren, Pflichten stehen bleiben, sondern daß wir die sittliche Bedeutung der unterschiedlichen Berufung der Menschen einsehen lernen. Von dieser neuen „Berufungs"-Ethik, die sich ebenso fern von Individualismus wie von reiner Nivellierungsethik hält, wird später noch ausführlicher zu sprechen sein.

Mit alledem wird nicht etwa der normative Sinn der Pflichtengleichheit aufgehoben. Sie verliert nur ihren Einseitigkeitscharakter, wird zur ethischen *conditio sine qua non,* zu der granitnen Grundlage, auf der sich die vielfältigen Zinnen und Spitzen der Normdifferenzierungen erheben. Und zwischen beiden, den Aufbauten wie der Grundlage, besteht eine bemerkenswerte Korrelation. Je mehr der Normant (in unserem Beispiel die Menschheit) sich entwickelt, um so mehr nimmt er zu an innerer Strukturiertheit und damit an Verschiedenartigkeit der sittlichen Ansprüche an seine Angehörigen. Aber diese wachsende Differenzierung wird nicht etwa erkauft durch eine Unterdrückung der Gleichheit. So wie die Zinnen und Spitzen emporwachsen, steigt auch das Niveau der gemeinsamen Grundlage. Was in einem gewissen Entwicklungsstadium nur Menschheitspflicht eines kleinen berufenen Kreises war, wird allmählich Bestandteil der Gesamtqualität der Menschheit oder zum mindesten eines umfassenden Teilgebietes der Menschheitsperson und verbreitert sich so allmählich zu einer Forderung, die für alle Menschen — oder für einen immer wachsenden Bruchteil von ihnen — gleichmäßig erhoben werden kann. Man denke an gewisse Forderungen der christlichen Moral, oder an die neuzeitliche demokratische Idee. Nicht darum handelt es sich in diesem Zusammenhang, ob und von wie vielen Menschen die Forderungen erfüllt werden, sondern nur, für welche Menschheitskreise sie als

Digitized by Google

Forderungen Soll-Bedeutung gewinnen; und hierfür darf man das Gesetz aussprechen, daß die Gleichheitspflichten und die differenzierten Pflichten nicht gegeneinander, sondern miteinander sich entwickeln. Denn je mehr sich das Niveau jener Grundlage erhöht, um so höher können sich, zu immer wieder neuen, früher ungeahnten Aufgaben hin, die differenzierten Berufungen der Menschen erstrecken.

Mit dem letzten Gedanken haben wir indessen bereits ein neues Problem, das der Norm-Entwicklung gestreift, das sogleich gesondert behandelt werden muß. Nur dies sei noch einmal abschließend zur Gleichheits- und Differenzierungsfrage betont, daß die Menschheitsperson uns hier lediglich als Beispiel galt für eine bei jedem Normanten bestehende Beziehung. So legt z. B. der Staat allen seinen Gliedern bestimmte Mindestpflichten gleichmäßig auf: z. B. die Pflicht, die Rechtsordnung zu wahren, die Wehrpflicht, die Schulpflicht — während sich darüber dann die differenzierten Staatspflichten bestimmter Stände, Altersstufen, Geschlechter, Besitzformen aufbauen. In dieser staatlichen Pflichtendifferenzierung ist die nach dem Vermögen abgestufte Steuer eine der einfachsten Formen, die Beanspruchung der verschiedenen Begabungen für die verschiedenen Aufgaben der Allgemeinheit eine der neuesten und feinsten Formen. Und auch beim Staat zeigt sich, daß die fortschreitende Entwicklung beides zugleich steigen läßt. So soll z. B. die „Einheitsschule" eine früher nicht vorhandene Gleichheit (der Grundbildung und der Aufstiegsmöglichkeit) schaffen, um von ihr aus eine neue Differenzierung (des tatsächlichen Aufstiegs nach Neigung und Eignung) zu ermöglichen.

c) Konstanz und Entwicklung der Pflichten. — Das Verhältnis von Gleichheit und Differenzierung besteht nun aber nicht nur im Nebeneinander, sondern auch im Nacheinander der Normen: als Verhältnis von Konstanz und Entwicklung. Deshalb finden wir, daß jede abstrakte Ethik, welche die Geltung sittlicher Forderungen aus begrifflichen Momenten abzuleiten sucht, ebenso Gleichheits- wie Konstanz-Ethik ist: die sittlichen Forderungen sollen nicht nur für alle Menschen, sondern auch für alle Zeiten gelten; ja sie werden geradezu als schlechthin zeitüberlegen betrachtet.

Digitized by Google

Die personalistische Ethik spricht diese Zeitüberlegenheit nur der formalen Grundnorm zu. Für Inhaltsnormen ist dagegen die Konstanz im Nacheinander in ganz ähnlichem Sinne ein bloßes Mindestprinzip, wie es die Gleichheit im Nebeneinander war.

Wir müssen hier auf die oben gemachte Unterscheidung von Real- und Ideal-Normen zurückgreifen, die sich aus der doppelten Zielsetzung eines Normanten: zur Selbsterhaltung und Selbstentfaltung hin, ergab (s. S. 428). Schon dort wurde erwähnt, daß nur die ersteren imstande sind, fixe materiale Forderungen zu stellen, nämlich solche, deren Inhalt bereits durch das bisherige Leben des Normanten geheiligt ist. Die Ideal-Normen dagegen, aus der Selbstentfaltungstendenz des Normanten hervorgehend, müssen ihren konkreten Inhalt ständig wechseln, da das Schöpferisch-Neue, das im Normanten zum Durchbruch zu kommen sucht, als immer wieder neuwerdende Verpflichtung den Ichen sich auferlegt. Die beiden Norm-Arten können also auch als konservative und progressive Normen bezeichnet werden.

Veranschaulichen wir das hier und an früherer Stelle Angedeutete an dem Beispiel des Normanten „Volk".

Die unmittelbarste Beanspruchung des Volkes an die Volksglieder ist wesentlich konservativer Art. In allen Veränderungen, die ein Volk durchläuft, bilden doch gewisse elementare Wesenszüge einen ruhenden Untergrund, das Strombett, durch welches die immer neuen Lebensfluten gebändigt werden. Zwar arbeitet auch der Strom selber dauernd an diesem Strombett; das Ufer wird von ihm hier und da geändert, Sedimente sinken nieder und nivellieren oder modellieren den Grund, — aber jede dieser Veränderungen führt zu einer neuen Stabilität, ist nun zunächst wieder für die weitere Lebensbetätigung Grundlage und feste Voraussetzung. Diese fixierte Gewordenheit zu wahren, ist Vorbedingung alles weiteren Lebens; denn ohne die Erhaltung dieser Grundlagen gibt es auch keine Höherentwicklung. Wird das Strombett aufgegeben, dann zerfließt der Strom und versickert in der unendlichen Fläche: das Volk stirbt.

Von der Aufgabe, an dieser Erhaltung mitzuwirken, kann also kein Volksmitglied ausgeschlossen werden. Allerdings erfüllt es

Digitized by Google

diese Aufgabe zum Teil schon automatisch; denn es sind ja gerade diese elementaren Grundzüge eines Volkes, die sich bereits zu „Formungen" für alle Einzel-Iche verdichtet haben und nun hier mit Selbstverständlichkeit funktionieren. Aber allein wird hierdurch die Erhaltung des Volkes noch nicht garantiert; und so überbaut sich denn der geformten Ichstruktur unmittelbar die Beteiligung an der Volkserhaltung als Sollen, als konservative Norm. So wird in einem reinen Verteidigungskrieg die Erhaltung des Volkes in seinem nackten Dasein zur Forderung für jeden Volksgenossen. Und die Einstellung konservativer Parteien ist vornehmlich darauf gerichtet, das Gewordene, Bestehende zu sichern, weil dies reale Sosein zugleich als Ausdruck des realen Selbstwertes des Volkes gilt.

Aber die konservative Norm kann nun, wenn sie sich ewige und allgemeine Geltung anmaßt, den Normanten zu einem bloßen Selbsterhaltungsmechanismus erstarren lassen und ihm den Weg zu seiner Entwicklung versperren. Ein Volk ist ja nicht nur dies reale, jetzt vorhandene Gebilde (dessen empirische Gestalt nur durch den fortwährenden Eingriff äußerer Wirkung in die innere Bestimmung — also durch Konvergenz — zustande kam), sondern es ist zugleich ein ewig Werdendes, Gegenwartüberwindendes, zu immer reinerer Verwirklichung seiner Entwicklungsaufgabe Hinstrebendes — kurz, ideelle Persönlichkeit. Auch diese Tendenz muß sich in die einzelnen Volksgenossen als Norm projizieren; jedes Ich hat die Aufgabe, die überindividuelle Selbstentfaltung des Über-Ich sich zu eigen zu machen und um ein, wenn auch noch so winziges, Wegstück zu fördern. Mit exemplarischer Deutlichkeit tritt uns dieser Gegensatz z. B. in Fichtes Auffassung der nationalen Norm entgegen: das von ihm fast vergöttlichte deutsche Volk, dem jeder Deutsche unbedingt zu dienen hat, ist nicht das reale Volk in seiner vergangenheitsgesättigten Gegenwart, sondern das ideale Volk in seiner vollendet gedachten, reinen Zukunftsentfaltung.

Frühere Erörterungen haben gezeigt, daß in jedem personalen Ganzen die Erhaltungs- und Entfaltungswerte in einem eigentümlichen dialektischen Verhältnis zueinander stehen (S. 249). Diese Dialektik muß nun auch für die Normen gelten, die aus jenen beiden Zielrichtungen eines Normanten hervorgehen.

Digitized by Google

Wir stoßen daher zunächst auf ein Widerspiel von Normkonstanz und Normentwicklung. So setzt die Kirche — um einen mittelbaren Normanten als Beispiel zu wählen — für den Orthodoxen wesentlich konservative Realnormen: denn ihr gegebenes Sosein in seinen Wesenszügen unverkümmert zu halten, gilt ihm als Pflicht; für den Reformator ist sie Trägerin einer progressiven Idealnorm: denn sie ihrer „wahren" über die Realität hinausweisenden Zukunftsbestimmung entgegenzuführen, sieht er als seine Aufgabe an.

Das Widerspiel kann sich zu einem Widerspruch versteifen, wenn in einer bestimmten Situation für ein einzelnes mögliches Verhalten des Ich beide Norm-Arten in Betracht kommen. Denn eine bestimmte progressive Teilaufgabe des Normanten rührt an heilig gehaltenen und bisher als schlechthin bindend betrachteten Bestand desselben Normanten, und so wird das Ich hin und her gezogen zwischen dem Festhalten-Sollen an Altem und dem Sichfreimachen-Sollen vom Alten zugunsten neuer Ziele. Aber diese Widerspiele und Widersprüche sind nicht abstrakte Unvereinbarkeiten zwischen zeitlosen Geltungen, sondern konkrete Spannungen in der Zielmannigfaltigkeit des Normanten; und über jeder Spannung steht doch der Normant selbst als lebendige Ganzheit, in welcher Erhaltung und Entfaltung letzten Endes zur Synthesis kommen. Daher gilt auch hier schließlich jene Korrelation des scheinbar Gegensätzlichen, wie wir sie auch zwischen Gleichheits- und Differenzierungsnormen gefunden hatten: die progressive Norm vernichtet zwar konservative Formungen und Normen, aber nur um neue in größerer Fülle zu schaffen; denn jeder Schritt zu höherer Entwicklung hin, dem die progressiven Normen gelten, produziert ja neue Wertbestände im Normanten, die nun neue Erhaltungspflichten auferlegen[1]).

III. Die Rang-Normen.

1. Die Normstruktur.

Wir kennen bisher zwei Norm-Arten, die jedem Sollen vorschweben: die rein formale Grundnorm „Introzipiere!" und die mannigfachen Inhaltsnormen, die aus dem — um jedes Ich zentrierten — Kosmos objektiver Wertträger hervorgehen. Wir wissen aber noch

[1]) S. S. 255/275.

Digitized by Google

nicht, wie sich beide Norm-Arten vereinen zu der inhaltgeschwängerten Form, in der sich das Soll der Lebensgestaltung für jedes Ich darstellt. Oder genauer — da „vereinen" das Mißverständnis zuläßt, als ob ursprünglich die Normen getrennt da wären und erst sekundär eine Synthesis erführen — wir fragen nach der Norm-Struktur des Ich und nach den Prinzipien, unter denen diese Strukturierung des Sollens steht.

„Struktur" ist — im Gegensatz zur bloßen Form — jene „inhaltgeschwängerte Form", von der wir eben sprachen. „Struktur" drückt zugleich die urtümliche Einheitlichkeit des in ihr enthaltenen Mannigfaltigen aus — im Gegensatz zur „Synthesis" des vorher isoliert Daseienden.

Der Kreis der axiologischen Betrachtung kehrt nun in sich selbst zurück. An seinem Anfang steht der Seins-Begriff der selbstwertigen Person als einer unitas multiplex. Viel-Einheit gilt aber nicht nur für das Sein der Person; das einzige, was sie absolut soll — nämlich „Introzipieren" —, ist ja Einschmelzung alles einzelnen inhaltlich Gesollten in den Selbstwert. Und so steht am Schluß der Axiologie die Viel-Einheit des Soll.

Jedes Ich wird von zahlreichen Normanten zugleich beansprucht; jeder Normant aber tritt, als autochthoner Wertträger, dem Ich mit absolutem Anspruch gegenüber. „Opfere dich für dein Volk!" fordert die nationale Norm. „Setze dich ein für Menschenrechte und Menschenwürde!" verlangt die menschheitliche Norm. „Heilige dich, strebe nach Erlösung in Gott!" gebietet die religiöse Norm — und ebenso unbedingt ist der Forderungscharakter jedes anderen Normanten.

Wollte sich das Ich einer dieser Inhalts-Forderungen mit derselben Ausschließlichkeit hingeben, mit welcher der Anspruch auftritt, dann würde es nicht nur alle anderen objektiven Inhalts-Normen seines Wertkosmos vernachlässigen, sondern auch seiner eigenen Ich-Norm, der mikrokosmischen Norm-Struktur, nicht gerecht werden. Aber ebensowenig würde es dieser entsprechen, wenn die einzelnen Inhalts-Normen im Ich einfach nebeneinander beständen und sich beliebig durchkreuzten. Innerhalb der Norm-Struktur eines Ich sind vielmehr die Inhaltsnormen nur Momente;

Digitized by Google

und es erhebt sich die Frage nach dem Rangverhältnis, in welchem diese Momente zueinander stehen.

Es lassen sich nun in der Tat Rangprinzipien finden, nach denen die Inhalts-Normen als Momente der Normstruktur ihren Platz, ihre Akzentuierung und ihre Vor- oder Nach-Ordnung erhalten. Diese Prinzipien lassen sich wiederum als Normen aussprechen, die nun aber nicht mehr Inhalts-, sondern Rang-Normen sind.

2. Die Rangprinzipien.

Die vier Rangprinzipien verhalten sich so zueinander, daß jeweils einem objektiven (aus Merkmalen der Normanten hervorgehenden) ein subjektives (auf der Beziehung der Normanten *zum* Ich beruhendes) Prinzip entspricht.

Da sich die vier Ranggesichtspunkte im Ich kreuzen, hat jeder nur „ceteris paribus" Geltung, d. h. unter der Fiktion, daß er allein die Rangordnung der Normen zu bestimmen hätte. Über das Verhältnis der vier Prinzipien untereinander wird zum Schluß zu sprechen sein.

a) Objektive Rangordnung der Normanten. — Die Normanten sind Träger objektiver Werte. Für Werte gibt es Rangprinzipien verschiedener Art[1]), die nun auf die Normanten selbst übertragen werden können.

So stehen die drei Wertmodalitäten in dem Rangverhältnis, daß die Selbstwerte den abgeleiteten Werten, unter diesen wieder die Strahlwerte den Dienstwerten vorgeordnet sind. Ein personaler Normant, der einen Selbstwert trägt, steht daher höher im Rang als ein personoider Normant, der seinen Wert nur als Ausstrahlung von einem anderen Selbstwert empfängt, und dieser wieder höher als ein solcher, dessen Bedeutung lediglich darin besteht, daß er einem Selbstwert oder Strahlwert dienstbar ist.

Werden nun diese drei Normanten normgebend für ein identisches Ich, so erhalten für dieses die drei Normen ceteris paribus die entsprechende Rangordnung. Es hat dann z. B. für das Ich die nationale Norm in ihrer Unmittelbarkeit (als direkte

[1]) Siehe S. 49.

Digitized by Google

Auswirkung des Selbstwertes der Nation) den Vorrang vor der Norm, welche etwa die Pflege der (strahlwertigen) nationalen Sprache verlangt, diese vor der Norm, welche die Beteiligung an der (dienstwertigen) nationalen Wirtschaft fordert.

Innerhalb jeder Wertmodalität sind die früher besprochenen Ranggesichtspunkte ohne weiteres auf das Normproblem übertragbar.

Normanten, welche verschiedene Dienstwerte repräsentieren, stehen um so höher im Rang, je höher ihr Nutzgrad ist. Unter sonst gleichen Umständen ist daher für ein Ich diejenige Inhaltsnorm vordringlicher, deren Befolgung ein höheres Maß von Nutzwert erzielt.

Normanten, welche vergleichbare Strahlwerte tragen, sind in ihrem Rang durch die „Wesensnähe" des Strahlwertes zu dem fundierenden Selbstwert bestimmt (s. S. 133). Der wesentlichere Strahlwert hat Anspruch auf bevorzugte Berücksichtigung durch das Ich.

Selbstwertige Normanten endlich sind rangierbar nach dem Prinzip der „Selbstwertfülle" (s. S. 90). An Selbstwertfülle übertrifft die Menschheitsperson das Volk, dieses die Familie, diese das Individuum; unter den Individuen übertrifft an Selbstwertfülle ein Genie weit den geistig Armen. Hieraus ergibt sich für das Ich ceteris paribus die Rangnorm: Ein Normant mit größerer Selbstwertfülle soll innerhalb der Rangstruktur eines Ich den stärkeren Wertakzent (und bei Konkurrenz den Vorrang) gegenüber dem Normanten mit geringerer Selbstwertfülle erhalten.

b) Das Rangprinzip der Ichnähe. — Die eben genannte objektive Rangnorm wird nun durchkreuzt, zum Teil geradezu paralysiert durch eine andere, die sich aus der Beziehung des Normanten zu einem zentralen Ich-Subjekt ergibt. Denken wir uns diese Zentrierung in einem mathematischen Bilde: dann lagern sich die überindividuellen Normanten in Kreisen von verschiedenem Radius um das Ich; die neben-individuellen Normanten (Nebenmenschen) sind in verschiedenem Abstand vom Ich gelagert. Übertragen wir das räumliche Gleichnis in die axiologische Eigentlichkeit, so gewinnen wir die Rang-Norm: Die Bedeutung

Digitized by Google

einer Norm innerhalb der Normstruktur eines Ich soll ceteris paribus um so größer sein, je ich-näher der Normant ist.

Dasselbe Rangprinzip kann — vom Normanten aus gesehen — als das des „relativen Anspruchs" bezeichnet werden. Ein überindividueller Normant mit engem Geltungsumfang muß an jedes der wenigen ihm zugeordneten Iche relativ stärkere Beanspruchungen stellen, als ein umfassenderer Normant an jedes der vielen Iche seiner Geltungssphäre. So teilt ein Mensch die Pflichten für seine Familie bzw. für ein einzelnes Familienmitglied mit nur wenigen anderen Individuen, die für sein Volk oder den einzelnen Volksgenossen mit Millionen.

Das Prinzip der Ichnähe ist merkwürdigerweise bisher bei den Formulierungen des menschlichen Sollens viel zu wenig zu seinem Rechte gekommen. Dabei macht es sich im tatsächlichen Verhalten des Menschen fortwährend geltend; Interessenbildung, Verpflichtungsbewußtsein und praktisches Handeln werden in weitem Umfange durch die Ichnähe bestimmt. Wenn wir hören, daß hundert Eingeborene einer Südseeinsel bei einer Überschwemmung umgekommen sind, so bewegt uns dies viel weniger, als wenn wir dasselbe von zwanzig Deutschen hören, und dies wieder weniger, als wenn das Unglück einem einzigen Angehörigen zugestoßen wäre. Alle theoretischen Erwägungen, daß jene Insulaner doch ebenso Menschen seien wie meine Landsleute oder mein Verwandter, sind dieser elementaren Verschiedenheit der Reaktion gegenüber machtlos. Und diese Reaktion ist, wie nochmals betont sei, psychophysisch neutral; nicht nur mein Gefühlserleben und Solidaritätsbewußtsein ist ein anderes, sondern auch der Antrieb zu handelndem Eingreifen.

In diesem formativen Einfluß der Ichnähe ist nun aber nicht nur eine zufällige, empirische Tatsächlichkeit zu sehen, sondern ein metaphysischer Ausdruck für die Abgestuftheit der relativen Ansprüche, welche die verschieden weiten Wertsphären an das Ich stellen. Deshalb ist der Ichnähe zugleich normative Bedeutung zuzusprechen. Die Ichnähe soll auch für die Betontheit eines Normanten innerhalb der Normstruktur eines Ich mitbestimmend sein. Mein andersartiges seelisches und tätiges Verhalten zu den Insulanern als zu den Deutschen oder meinem Angehörigen ist

Digitized by Google

nicht ein Faktum, das „eigentlich nicht sein sollte", sondern ist die Erfüllung der eben erwähnten Rangnorm.

Man könnte vom Standpunkt der Gleichheitsethik eine Abschwächung des Prinzips auf folgende Weise herbeizuführen suchen: Daß die Ichnähe für das praktische Handeln bestimmend sein soll, ist zuzugestehen, ist aber einfach aus der begrenzten Reichweite und der notwendigen Ökonomie des Handelns abzuleiten. Meinen Landsleuten kann ich eben helfen, jenen Insulanern nicht. Ferner ist die verfügbare Kraft des Individuums für naheliegende Handlungen viel stärker in Nutzeffekt zu verwandeln als für solche, die weit abliegenden Zielen zustreben. Die nach Ichnähe abgestufte Hilfs-Pflicht ist also eine bloße Folge der abgestuften Hilfs-Möglichkeit. Unberührt hiervon aber bleibt die theoretische Forderung, daß jeglicher Mensch, gleichgültig wie nah oder fern er dem Ich stehe, den gleichen Anspruch auf dessen Mitgefühl und Hilfsbereitschaft habe.

Eine solche Auffassung würde also dem Prinzip der Ichnähe eine rein utilitarische Deutung geben, dagegen sein metaphysisches Recht leugnen. Für uns ist dagegen die metaphysische Begründung darin mit Notwendigkeit gegeben, daß sich der Wertkosmos jedes Ich um dieses Ich in abgestufter Hierarchie herumlagert. Jene Auffassung würde ferner zwischen der geforderten geistigen und praktischen Stellungnahme zum Nebenmenschen einen scharfen Trennungsstrich ziehen; denn jene soll unter dem Prinzip der Pflichtgleichheit, diese unter dem der Pflichtabgestuftheit stehen. Eine solche künstliche Trennungslinie aber zerreißt die urtümliche, psychophysisch neutrale Einheit der Person, die gerade auch in ihrer Normstruktur zum Ausdruck kommen soll.

c) Die normative Wucht des Normanten. — Der Gesamtanspruch, den ein Normant an ein Ich stellt, kommt nur zum Teil als Norm zur Geltung, nämlich nur, soweit eine Spannung zwischen Anspruch und Erfüllung besteht (s. S. 425). Zum anderen Teil wirkt sich ja der Anspruch unmittelbar als Formung aus. Demnach kann ein und derselbe Gesamtanspruch eines Normanten eine sehr verschiedene „normative Wucht" haben und damit in der Normstruktur eines Ich eine sehr verschiedene Rolle spielen. Soweit der objektive Wertträger sich direkt in formativem Einfluß auf das Ich auswirkt, hilft er dessen Seins-Struktur mitbilden und ist an der Norm-Struktur unbeteiligt.

So hat ein Volk im Zustande gesättigter Macht und gesicherten Friedens eine geringere normative Wucht für die einzelnen Volksgenossen. Das bedeutet nicht etwa eine Verringerung des Einflusses überhaupt; aber die Volkspersonalität wirkt auf die Individuen mehr als Formant denn als Normant, da sich deren Verhalten und

Digitized by Google

Leisten in bezug auf das Volk großenteils von selbst versteht und auch reibungslos einstellt. Aber dasselbe Volk stellt nun im Zustande des Bedrohtseins oder in der Phase mächtigen Entfaltungsdranges Ansprüche, die in starker Spannung zu dem selbstverständlichen Leben der einzelnen stehen; nun werden die nationalen Ansprüche zu Normen, die unter Umständen durch ihre Wucht eine geradezu hegemonische Bedeutung innerhalb der Norm-Struktur der Volksgenossen gewinnen können.

Auch die Verpflichtung des Ich gegen die Nebenmenschen wird durch das Prinzip der normativen Wucht nochmals modelliert. War schon das allgemeine Humanitätsprinzip, welches jeden Menschen in seinem Menschentum anerkennt, durch das Rangprinzip der Ichnähe überbaut worden, so ergibt sich nunmehr, daß auch die dem Ich gleich nahestehenden Nebenmenschen in verschiedenem Grade verpflichtend für das Ich sein können. Denn wieder erledigt sich ein Teil der Rücksichten, die der andere von mir beansprucht: in Verkehr und Handel, in politischem und sozialem Zusammenleben usw., von selbst; sie sind meinem Ich bereits formativ eingeprägt. Nun gibt es aber Nebenmenschen, deren Selbstwert hierdurch auch nicht annähernd gesichert werden kann; sie sind stärkerer Hilfe bedürftig und legen damit dem hilfefähigen Ich die Norm auf: Du sollst helfen. Somit tritt hier das Prinzip der normativen Wucht als „Hilfsbedürftigkeit" auf; und wir verstehen es, wie gerade die Volksmoral immer wieder diesen Gesichtspunkt hervorhebt: daß der Bettler, der Kranke, das unmündige Kind und der schwache Greis mir normativ näher stehen als der gesunde, kräftige, begüterte Nebenmensch.

d) Das Prinzip der Resonanz. Die normative Wucht war wieder ein objektives Merkmal des Normanten. Mit diesem wuchtenden Anspruch tritt der Normant an die ihm verpflichteten Iche heran und stößt hier auf einen sehr verschiedenen Widerhall. Nun wird plötzlich die Individualität des Ich bedeutsam. Unter den vielen Ichen, die — vom Normanten aus gesehen — gleichmäßig verbunden wären, die Norm zu befolgen, stehen bestimmte Iche in einem ganz ursprünglichen Rapport zu jener Norm, im Verhältnis einer harmonischen Abgestimmtheit; und so wird für

Digitized by Google

diese Individuen — oft ist es auch nur ein einziges unter unzähligen — die Norm zum Mandat, zur Sendung.

Das Vaterland ist in Gefahr: da holt die nationale Norm den Mann, der kraft seiner Wesenheit und seines Ansehens allein geeignet scheint, es zu retten, vom Pfluge fort; und diese Pflicht gewinnt nun in der Soll-Struktur dieses Mannes eine alle anderen überschattende Bedeutung.

Die religiöse Menschheitsentwicklung bedarf eines Messias, der dem neuen Werden Worte verleiht und ihm durch sein Leben und Sterben die Wege weist: da findet die religiöse und die menschheitliche Norm das eine Ich, in welchem sich nun diese Aufgabe zur religiösen Berufung verdichtet.

Wenn Hegel hervorhebt, daß die wahrhaft großen Menschen nichts anderes seien als die Sprachrohre der geschichtlichen Bewegung, die „Mandatare" des Weltgeistes, so drückt er einen ähnlichen Gedanken aus. Aber diese Mission bedeutet nun nicht, daß jene Menschen ihre Individualität der Allgemeinheit restlos zum Opfer bringen, zu bloßen Ausführungsorganen werden, kurz, sich ent-ichen. Das Gegenteil gilt: Mit einem solchen überindividuellen Mandat betraut zu werden, ist das Individuellste, das es gibt, ist die ganz besondere Pflicht, welche die übergeordnete Wertsphäre nur dem ganz besonderen Ich auferlegt. So ordnet sich das Prinzip der geschichtlichen Sendung dem weiteren Gedanken der idiozentrischen Berufung überhaupt ein, die nicht nur für die seltenen Heroen uud Genies gilt, sondern für jedes Ich, wenn auch in geringeren Ausmaßen und bescheideneren Formen. Von ihr wird bald zu reden sein.

e) Das Verhältnis der Rangnormen zueinander. Jede einzelne Rangnorm bildet einen bestimmenden Faktor für die in Rangordnung zu bringenden Inhaltsnormen, und zwar in doppeltem Sinne. Die Rangnorm bestimmt einerseits die relative Stellung und Akzentuierung, die den Inhaltsnormen als Momenten der Normstruktur zukommt; und sie bestimmt im Falle eines Normkonfliktes, welcher Inhaltsnorm der Vorzug zu geben sei.

Aber die einzelne Rangnorm bestimmt dies nicht allein, sondern nur unter der Fiktion des „ceteris paribus" (s. S. 442). In Wirk-

Digitized by Google

lichkeit ist niemals eine einzige der vier Rangnormen die unbestrittene Gestalterin der Norm-Struktur und die allein kompetente Schiedsrichterin in Normkonflikten. Jede begegnet sich mit den anderen im selben Ich; und mannigfache Beziehungen der Einstimmung, der Konkurrenz und des direkten Widerstreites entstehen.

Werfen wir auf diese Beziehungen einen Blick.

Wäre das erste Rangprinzip, nämlich die objektive Rangordnung des Normanten, der alleinige Maßstab für Normstruktur und Konfliktsentscheidung, dann hätte die religiöse Norm immer und überall die Hegemonie; denn sie geht aus von dem Normanten mit absoluter Selbstwertfülle, der Gottheit. Es würde daneben die besondere Bedeutung, welche ein Normant durch seine normative Wucht, durch seine Nähe zum Ich und durch die beim Ich zu findende Resonanz besitzt, völlig außer Geltung bleiben.

Ein besonderes Spannungsverhältnis besteht zwischen dem Rangprinzip der Selbstwertfülle und dem der normativen Wucht, bezogen auf den Nebenmenschen. Wer seine Verpflichtungen rangiert nach der Wertfülle der Personen, für die er wirkt, der kann nicht zugleich die Hilfsbedürftigkeit zum Maßstab, die Barmherzigkeit zur Triebfeder seines Handelns machen. Und umgekehrt. Denn maximal hilfsbedürftig und damit normativ am schwersten wuchtend sind ja fast immer die Personen, deren Selbstwertfülle minimal ist. Es ist dies der Gegensatz zwischen der Moral Nietzsches und der christlichen Barmherzigkeitsmoral. Jede verabsolutiert ein Rangprinzip und entrechtet dadurch die anderen.

Es gibt allerdings eine Gruppe von Normanten, für welche der eben genannte Widerstreit der Rangprinzipien nicht zu bestehen braucht: die Kinder. Denn ihre Hilfsbedürftigkeit besteht darin, daß ihre zunächst noch potentielle Selbstwertfülle in aktuelle umgewandelt werden soll. Für die Norm-Struktur des ausgesprochenen „pädagogischen Menschen" ist daher das Ineinandergreifen der beiden genannten Rangprinzipien kennzeichnend.

Auch zur Ichnähe steht das Prinzip der Hilfsbedürftigkeit in einem zwiespältigen Verhältnis. Wieder sind es die Kinder, denen gegenüber beide am ehesten in eins klingen: die spezifische Pflicht der Mutter gilt ja dem Wesen, das ihr am nächsten ist und das zugleich ihrer Hilfe am meisten bedarf. Um so ausgesprochener

Digitized by Google

ist in zahlreichen anderen Fällen der Interessenkonflikt zwischen „Nächsten"-Pflicht und Barmherzigkeits-Pflicht; und die einseitige Barmherzigkeitsmoral verlangt sogar ausdrücklich, daß man die Rücksicht auf Angehörige und Volksgenossen unterdrücken solle zugunsten des fremden Bettlers und Kranken.

Was endlich die vierte Rangnorm der Resonanz angeht, so steht diese zwar schon der Individualität näher als irgend eine andere, vermag aber ebenfalls nicht von sich aus allein die Normstruktur zu bestimmen. Dies gilt selbst dort nicht, wo die Resonanz die besonders ausgeprägte Form der geschichtlichen „Sendung" annimmt. Es mögen bei einem solchen Menschen die anderen Inhaltsnormen und Rangprinzipien weit zurücktreten hinter dem einen Normanten, als dessen Mandatar er wirkt — ganz verschwinden können sie nie; sie wirken irgendwie an der Durchmodellierung seiner Normstruktur mit.

Man könnte diese Beziehungen der Rangnormen zueinander noch mehr ins einzelne verfolgen, aber man wird grundsätzlich über die Deskription dieser Beziehungen nicht hinauskommen. Ein ihnen allen übergeordnetes Rangprinzip höherer Ordnung, das allgemein ausspricht, wie die Rangnormen sich in der Norm-Struktur jedes Ich zueinander ordnen sollen, ist nicht aufstellbar. Wir sind also an der endgültigen Grenze dessen angelangt, was über die objektiven Prinzipien des Sollens zu sagen ist.

IV. Berufung.

1. Die idiozentrische Norm.

Wenn noch etwas zu sagen übrig bleibt, so kann es sich lediglich beziehen auf das Ich in der Besonderheit seiner Bestimmung. Aber ist darüber denn noch etwas sagbar? „Individuum ineffabile" gilt auch für das sollende Individuum. Was es soll, ist die Gestaltung des ganzen Lebens, nicht diese oder jene Verhaltungsweise, Handlung, Werkleistung. Die Egozentrik wird also hier zur Idiozentrik; d. h.: in der Stellung des Ich zu den Werten bildet nicht nur jedes Ich das Zentrum seines Wertkosmos, sondern es ist zugleich als dieses Zentrum einzig und unvergleichlich und

Digitized by Google

gibt daher auch seiner sittlichen Selbstbestimmung die Note der Einzigkeit und Unvergleichbarkeit. Individualität ist nicht nur Tatsache, sondern Verpflichtung. Verpflichtung freilich nicht als enge ver-ichende Selbst-Sonderheit, sondern als mikrokosmische Selbstwertgestaltung.

Aber: Individualität ist eben Tatsache und Verpflichtung zugleich. Und damit ergibt sich noch einmal innerhalb jeder Individualität eine letzte Relation. Auch diese ist als Norm aussprechbar, welche nun durchaus individualisierend ist; sie heiße die „idiozentrische Norm": Verwirkliche deine Berufung!

„Berufung" ist die Soll-Struktur eines Ich, wie sie herauswächst aus der Ist-Struktur. Oder auch in umgekehrter Beleuchtung: Berufung ist die Rechtfertigung der tatsächlichen Gegebenheit eines Ich durch die Ziele, die vermittels jener Gegebenheiten erreicht werden können.

Wir hatten oben entwickelt, daß die für ein Ich geltenden normativen Bestimmungen nicht abstrakt in der Luft schweben, sondern mit den formativen Bestimmungen des Ich in Zusammenhang stehen. Betrachten wir diese formativen Bestimmungen näher, so gliedern sie sich in die „Rüstungs"- und „Richtungs"-bestimmungen, und jede von diesen wieder in innere und äußere Bestimmungen.

Rüstungsbestimmungen oder Potenzen sind solche, welche dem Ich die Ausrüstung geben zu Wirkungsmöglichkeiten; es sind die Mittel, durch welche es lebt, handelt und schafft, sich gestaltet. Sie sind, sofern sie von der Umwelt her dem Ich zugetragen werden, äußere Zurüstungen, wie Stand und Besitz; sofern sie im Ich selbst ihre Quelle haben, innere Zurüstungen oder „Rüstungsdispositionen"[1]: also Fähigkeiten.

Richtungsbestimmungen oder Tendenzen sind solche Bestimmungen, die dem Leben des Ich Ziele setzen. Sie sind äußere oder Zwangstendenzen, wenn eine Umweltmacht einfach die Richtung des Handelns und Schaffens vorschreibt; sie sind innere Tendenzen oder „Richtungsdispositionen", wenn dem Ich selbst eine Zielgerichtetheit immanent ist.

[1]) Zur Gegenüberstellung von Rüstungs- und Richtungs-Dispositionen vgl. auch: Menschl. Persönlichkeit, S. 83.

Digitized by Google

Diese vier formativen Bestimmungen bilden nun die Ist-Struktur und damit die Keimzelle, aus der sich die Soll-Struktur jedes Ich, seine Berufung, entwickelt. Nicht daß dies idiozentrische Soll als einfache mechanische Folge aus den Formbestimmtheiten hervorginge — das wäre ja ein Müssen und kein Sollen mehr, widerspräche der Freiheit, die im Sollbegriff steckt. Wohl aber kann sich jenes Soll nicht ohne Bezugnahme auf die formativen Bestimmungen gestalten. Diese Bezugnahme unter Wahrung der Freiheit ist möglich durch die Vieldeutigkeit der Potenzen und Tendenzen. Ob äußerlich als Wirkungsmittel und Richtungsvorschriften, ob innerlich als Rüstungs- und Richtungsdispositionen — stets lassen diese Bedingungen des tatsächlichen Ich-Seins einen Spielraum des Tuns, innerhalb dessen nun die Freiheit des Soll ihre rechtmäßige Stelle hat. Die idiozentrische Berufung erhält wohl ihre Färbung, allgemeine Zielsetzung und Begrenzung von den formativen Bedingungen, unter denen das Ich steht; aber sie vermag innerhalb dieser Grenzen wieder auf jene Bedingungen zurückzuwirken, sie zu vereindeutigen und zu pflegen, zu veredeln und zu läutern, zu betonen oder zu hemmen.

2. Können und Sollen.

a) Allgemeine Beziehung von Können und Sollen. — Die Relation von Potenz und Berufung läßt sich so aussprechen: Jedes Ich ist zu solchen Aufgaben berufen, auf welche seine (äußeren und inneren) Potenzen hinweisen, und hat diese Aufgaben mit dem Maß, der Form und der Akzentuierung seiner Potenzen in Einklang zu bringen. Und umgekehrt: jede (äußere und innere) Potenz, über die ein Ich verfügt, erhält ihre letzte personale Bedeutung erst durch das Sollen, in dessen Dienst sie tritt, und ihre sittliche Rechtfertigung erst dadurch, daß sie im Sinn der Berufung betätigt wird. Der obige Gedanke ist für die äußerlichen Potenzen schon früher oft vertreten worden, wenn auch stets in offenem oder ausgesprochenem Gegensatz zur Gleichheitsethik. „Noblesse oblige" bedeutet ja, daß die Vor-Rechte des Adels auch Vor-Pflichten sind; und fast selbstverständlich erscheint es, daß der Reichtum den Reichen besondere Aufgaben auferlegt. „Macht" und „Vermögen" sind ja in der Tat nur verschieden ge-

Digitized by Google

färbte Ausdrücke für „Potenz“: wer auf Grund von Stand oder Besitz mehr als andere „vermag“, soll auch entsprechend mehr leisten.

Die entscheidende Bedeutung gewinnt aber der Gedanke erst durch seine personalistische Innenwendung, die eine Reihe von neuen Gesichtspunkten bringt.

Erstens: Die äußeren Potenzen erhalten ihre ethische Wertigkeit überhaupt erst dadurch, daß sie introzipiert, also zu inneren Bestandteilen der Seinsstruktur der Person werden: nur der, dessen ausgezeichneter Stand oder dessen weitgehende Verfügungsfähigkeit über wirtschaftliche Mittel zu einem Strahlwert der Persönlichkeit geworden ist, kann daraus auch Konsequenzen für seine Norm-Struktur ziehen, vermag sein — nun innerlich gewordenes — Können als Berufung zu erfassen.

Zweitens: Neben diesen ursprünglich äußeren Potenzen gewinnen nun jene Potenzen eine früher kaum bemerkte Bedeutung, die von vornherein innerlich sind — das sind die **Anlagen** der Person, mögen sie nun physische, psychische oder neutrale, mögen sie solche der intellektuellen, der Willens- oder der Gemütssphäre sein. Nicht nur Adel verpflichtet und Reichtum verpflichtet, sondern auch — und vor allem — **Fähigkeit** verpflichtet! **Gaben sind Aufgaben.**

Drittens: Dieser Satz „Gaben sind Aufgaben“ erfordert eine doppelte Deutung. Er soll nicht nur ausdrücken, daß jedes Ich diejenigen Aufgaben als die ihm eigenen anzuerkennen habe, für die es durch seine Gaben prädisponiert ist, sondern zugleich, daß eine neue Aufgabe **dieser Gabe selbst** gilt. Die Gabe, die ja zunächst noch Vieldeutigkeit in sich enthält, soll in dem Sinn vereindeutigt werden, daß sie die in ihr liegenden Wertmöglichkeiten optimal in Wertwirklichkeiten umsetzt. Auch hier, bei den innerlich bedingten Begabungen, soll das bloße „Vermögen“ zu werthaftem **Können** werden.

Viertens endlich führt diese Innenwendung des Berufungsgedankens dazu, daß die bloß quantitative Verschiedenheit der Berufungen und deren Reduktion auf eine kleine Anzahl (oft nur zwei) Stufen von sittlichen Forderungen ersetzt wird durch die

Digitized by Google

ungeheure qualitative Mannigfaltigkeit idiozentrischer Berufungen, eine Mannigfaltigkeit, die gleicher Größenordnung ist, wie die Mannigfaltigkeit der des Sollens fähigen Personen überhaupt.

b) Differenzierung der Berufungen. — Die personalistische Berufungsethik tritt in anscheinend schroffen Gegensatz zu Kant. Dieser hatte gesagt: „Du kannst; denn du sollst." Hier wird dagegen gesagt: „Du sollst; denn du kannst" — aber zugleich, ergänzend und rechtfertigend: „Du kannst, damit du sollst". In Wirklichkeit liegt hier kein Widerspruch vor, sondern nur die Heraushebung verschiedener Seiten der ethischen Forderung.

Kants Ethik gibt, wie wir früher sahen, als Gleichheitsethik die Bestimmung der sittlichen Mindestforderung. „Du kannst, denn du sollst" — nur das allgemein Menschliche, was du „als Mensch überhaupt" können mußt. Wer dies Sollen nicht „kann", hört auf, Mensch zu sein. Dieser Mindestforderung aber überlagert sich die idiozentrische Höchstforderung: Du sollst — über das von jedem zu Fordernde hinaus — das, was du kannst. Du sollst es, weil gerade du es kannst, und nicht jeder andere es kann. Aus den unendlich großen und unendlich differenzierten Aufgaben, welche die zu deinem Wertkosmos gehörigen Normanten stellen, gelten dir insbesondere diejenigen, denen keimhafte Möglichkeiten in dir entgegenstreben.

Ähnlich ist das Verhältnis der personalistischen Berufungsethik zu jenen Bestrebungen zu fassen, welche zwar bereits eine Differenzierung der ethischen Verpflichtung nach dem Können anerkennen, diese aber auf eine begrenzte Zahl von Stufen oder Typen bringen. Es werden dann „Moralen" in der Mehrzahl aufgestellt — wobei die Gesichtspunkte der Einteilung ganz heterogene sein können. So ordnet z. B. Platon in seinem Idealstaat den drei Ständen, die ja nach ihren Fähigkeiten geschieden waren, verschiedene sittliche Aufgaben zu. — Eine besondere Art dieser groben Differenzierung besteht darin, daß man die sittliche Minimalforderung und die Maximalforderung auf verschiedene Menschengruppen verteilt: für die Masse sollen lediglich die allgemeinen Mindestansprüche gelten, während wenigen Auserlesenen auch ungewöhnliche sittliche Pflichten — und meist auch ungewöhnliche

Digitized by Google

Rechte — zugesprochen werden. So schied schon Schopenhauer zwischen der alltäglichen Mitleids- und der, nur seltenen Geistern zugänglichen, Büßer-Moral. Nietzsche hat in der Gegenüberstellung von Sklaven- und Herrenmoral diesen ethischen Aristokratismus am schärfsten ausgebildet. Schließlich klingt in der heute viel erörterten Formel von der Auslese der Tüchtigen oft genug auch der Gedanke an, als ob einer gleichförmigen Masse eine kleine Minderheit gegenüberstehe, welcher die aus der Hochbegabung hervorgehende Sonderverpflichtung und Sonderberechtigung zuzuerteilen sei.

Die personalistische Berufungsethik ist mit diesen Gedanken nicht identisch; sie nimmt sie aber als Momente in sich auf. Wir hatten schon früher hervorgehoben, daß jeder Normant infolge seiner inneren Differenziertheit auch differenzierte Aufgaben setzt, mit denen er sich an bestimmte Personengruppen (z. B. diejenigen eines Standes) wendet. Es ist ebenso richtig, daß in den Begabungsstrukturen der Menschen Übereinstimmungen bestehen, durch welche eine Vielheit von Menschen gemeinsam zu gleichförmigen Aufgaben prädestiniert erscheint. Diese Übereinstimmungen aber können den verschiedensten Geltungsumfang haben; und deshalb gibt es nicht nur ein grobes Nebeneinanderbestehen von zwei oder einigen wenigen Berufungsformen („Moralen"), sondern zarteste Abstufungen im Grade der Allgemeinheit. Neben solchen Berufungen, welche den allgemein menschlichen Minimalforderungen noch ganz nahe stehen (etwa die Berufung zu wirtschaftlich fördernder Arbeit der Hände), gibt es solche, die nur für kleinere Kreise gelten (Berufung zur Führerschaft, zur wissenschaftlichen Forschung), und endlich solche, die nur ganz seltenen Individuen zukommen (Berufung zum religiösen Heros, zum künstlerischen Genie, zum sittlichen Märtyrer).

Aber jeder derartige Versuch einer bloßen Gruppen- oder Stufengliederung greift nur gewisse Seiten menschlicher Berufungsmöglichkeiten heraus, in bezug auf welche Gemeinsamkeiten bestehen, übersieht jedoch, daß für das einzelne Ich alle seine Teilberufungen sich doch zur Einzigartigkeit seiner Norm-Struktur verdichten und zuspitzen, die idiozentrisch ist und bleibt, unbeschadet der engeren und weiteren Gemeinsamkeiten mit den

Digitized by Google

Berufungen anderer Menschen. Und dies gilt auch unabhängig von dem Grade der Begabung. Der gering Begabte darf nicht wegen der Dürftigkeit seines Könnens meinen, daß ihm daraus nicht eigene Pflichten erwachsen; denn es gibt überindividuelle Aufgaben, die nur durch ineinandergreifendes Dienen vieler eng begrenzter Kräfte lösbar sind. Der Mittelbegabte soll jene Wege suchen, wohin ihn seine stärksten und aussichtsreichsten Fähigkeiten weisen, und soll an der Ausbildung dieses seines Könnens arbeiten. Der Hochbegabte darf seine reichen Schätze nicht als Privatbesitz behandeln, den er brachliegen lassen oder verschwenden kann; er darf sich in seinen Fähigkeiten nicht nur spiegeln oder mit ihnen spielen; denn sie sind zugleich eine Schuld an die Allgemeinheit[1]), die für ihre verantwortlichsten Aufgaben, für ihre Fortschritte zu neuen Entwicklungsphasen der Führer und der Schöpfer bedarf. Je höher eine Begabung, je ungewöhnlicher ein Können, um so größer ist absolut genommen der Inhalt der Verpflichtung, der mit ihr verbunden ist; aber die Relation zwischen Begabung und Berufung bleibt für alle Arten und Grade der Fähigkeiten in gleichem Maße bindend.

Die Ethisierung der Begabungen ist ein Problem, das gerade in unserer Zeit eine besondere Bedeutung gewonnen hat; und obige philosophische Betrachtung kann als eine Selbstbesinnung gelten auf die Grundlagen von Bestrebungen, die in der Gegenwart noch verworren und schlagwortartig, dadurch zum Teil auch verzerrt, zum Ausdruck kommen, aber in ihrer Gesamtheit betrachtet doch eine wichtige Wendung in der ethischen Situation ankündigen. Die mannigfachen kulturellen, soziologischen, politischen Auswirkungen jenes Prinzips zu behandeln, ist hier nicht der Ort.

Auf zwei Gesichtspunkte soll aber doch wenigstens in Kürze hingedeutet werden.

Der Zusammenhang von Berufung und Beruf wird wieder im Kulturbewußtsein lebendig. Vielleicht gerade deswegen, weil die selbstverständliche formative Beziehung des Berufs zum Ich weithin verlorengegangen ist und nun die Wiederherstellung des Zusammenhangs als Forderung um so

[1]) „Jedes Talent ist ein Eigentum der Nation, das ihr nicht entrissen werden kann“ (Fichte).

Digitized by Google

brennender wird. Jeder soll sich möglichst demjenigen Beruf widmen, zu dem er auf Grund seiner Eignung und Neigung befähigt ist. Je mehr der Beruf zu einer bloßen Erwerbsmöglichkeit wird, deren spezifische Form gar nichts mit den besonderen Potenzen und Tendenzen des Ichs zu tun hat, um so stärker muß jenes Postulat laut werden, das eines der wichtigsten Momente in der Norm-Struktur jedes Ich darstellt.

Da aber das Wirksamwerden einer Norm nicht nur von den inneren Potenzen — hier also der Berufseignung —, sondern auch von den äußeren mitbestimmt wird, so erwächst hier eine neue und große sozial-ethische Aufgabe für die Allgemeinheit. Staat, Volk, Gesellschaft, Wirtschaft haben nicht nur ein Anrecht auf die Begabungen, die in ihren Gliedern vorhanden sind, sondern auch die Pflicht, für deren Pflege, individuelle Ausbildung und optimale Verwertung zu sorgen. Gaben sind Aufgaben nicht nur für die Besitzer der Gaben, sondern auch für die Nutznießer. Die differenzierte Einheitsschule, welche jedem Kind die seinen Neigungen und Fähigkeiten angemessenste Ausbildung gewährleisten soll, die besonderen Einrichtungen für die Sorgenkinder und die Hoffnungskinder, die Berufsberatung, welche den rechten Menschen möglichst auf die rechte Stelle setzen soll, die Beseitigung von Standes-, Konfessions- und anderen Hemmungen, die selbst Hochbegabten den Zugang zu ihren Berufungs-Berufen verwehrt hatten — dies alles sind soziale Veranstaltungen im Sinne der Sozialethik der Begabungen.

Hier ist nun aber noch ein sozial-ethischer Interessenkonflikt möglich, in den wir offenbar durch gewisse Veranstaltungen der Gegenwart hineingesteuert werden. Die Nutznießung der Begabungen für irgend eine überindividuelle Zielsetzung (Heeresdienst, wirtschaftliche Kraftausnutzung usw.) darf nie dazu führen, andere überindividuelle Ziele und vor allem die personale Bedeutung, welche die Begabung für jedes Individuum hat, außer acht zu lassen. Wenn ein industrieller Betrieb, etwa mit Hilfe psychotechnischer Konkurrenzauslese, die für diesen Arbeitszweig Befähigtsten zu erfassen sucht, so ist zwar zunächst eine Interessenharmonie wenigstens zwischen den beiden Nächstbeteiligten, dem Betrieb und dem ausgelesenen Individuum, wahrscheinlich. Aber selbst hier besteht keine volle Gewähr, daß dem Individuum sein Recht wird; denn vielleicht hat es noch ganz andere Gaben, die es zu einer anderen Lebensaufgabe berufen, aber bei jener Prüfung nicht in Betracht kamen. Noch stärker ist die Gefahr der Vernachlässigung anderer Interessen. Wenn ein großer Betrieb sich die für einen bestimmten Beruf Geeignetsten aus einer größeren Bevölkerungsmenge herausholt, so kann dabei die Verteilung der Tüchtigen auf verschiedene Organe der Wirtschaft und des Berufslebens in einer für das Allgemeinwohl unerträglichen Weise gestört werden. Endlich hat die Konkurrenzauslese lediglich Interesse an den aufzunehmenden Individuen, kümmert sich aber nicht um die Abgewiesenen, deren berufliche Eingliederung in den sozialen Organismus doch für diese selbst wie für die Allgemeinheit nicht minder wichtig ist.

Man darf demnach nicht nur fragen: welche Individuen eignen sich für den Beruf X und den Betrieb Y? — sondern auch: für welchen Beruf oder Tätigkeitszweig eignet sich dies Individuum A und jenes Individuum B? — Nur eine von rein wirtschaftlichen Interessenten unabhängige, psychologisch und soziologisch fundierte Berufs-Beratung und -Zuweisung vermag die so

Digitized by Google

geforderte Verbindung der sozialen, wirtschaftlichen und persönlichen Interessen zu gewährleisten.

Abgewiesen werden muß endlich noch eine mögliche quietistische Ausdeutung des Satzes: „Du sollst, denn du kannst."

Gewiß liegt in der Korrelation von Fähigkeit und Pflicht auch das Negative, daß dort, wo kein Können ist, auch kein Sollen aufstellbar ist. Ultra posse nemo obligatur. Nur muß man das „Können" richtig verstehen. Können heißt nicht: angeborene oder angeflogene Fähigkeiten besitzen, sondern Entwicklungsmöglichkeiten in sich tragen und pflegen. Die Selbstbeschwichtigung und Ausrede „ich kann nicht" nach kurzen schwächlichen Versuchen soll nicht etwa durch das Berufungsprinzip ethisch gerechtfertigt werden. Dies fordert im Gegenteil auf das ernsthafteste, daß jeder Mensch „sein Bestes" tue. D. h. er muß erstens sein „Bestes", das, was seine wahre Stärke ist, suchen; er muß dann dieses potentiell Beste zu dem aktuell Besten ausbilden, es bis zu dem ihm für seine Berufung möglichen Optimum bringen. So ist das „Können", mag es sich auf körperliche oder geistige Leistungen beziehen, stets und vor allem eine Willensleistung; die schönsten Talente sind wertlos, wenn ihnen nicht der Willensimpuls beigesellt ist, ihnen die höchsten Leistungen abzutrotzen.

Erst wenn man sein Können will, dann kann man, was man soll.

Damit aber sind wir bereits in die Schlußbetrachtung eingetreten.

3. Streben und Sollen.

Die Berufungsethik stiftet eine positive Beziehung nicht nur zwischen dem Können und dem Sollen, sondern auch zwischen dem Streben und dem Sollen. Unter „Streben" verstehen wir hier die Richtungsbestimmtheit (Tendenz) der Aktivität, welche formativ der Person zugehört. Der Ausdruck ist durchaus personal, also psychophysisch neutral, gemeint: zum Streben gehören ebenso die unbewußten Reflexrichtungen und die bewußtseinsarmen Instinkte und Triebe, wie jene Tendenzen, welche sich im Bewußtsein innern als Neigungen und Interessen, Wünsche und Wollungen.

Digitized by Google

Bezüglich des Verhältnisses von Streben und Sollen gibt es zwei diametral entgegengesetzte Standpunkte, über welche sich die personalistische Ethik zu einem dritten erhebt.

a) Der schroffe Monismus. — Der Mensch soll das, was ihm von selbst als Strebeziel innewohnt. Und umgekehrt: der Mensch strebt von selbst nach dem, was er soll. Das Sollen ist nach dieser Anschauung überhaupt nichts anderes als die Bewußtseins-Vorwegnahme des Ziels, dem das Streben ohnehin zugewandt ist. Für eine selbständige Gesetzlichkeit des Sollens ist nirgends ein Platz und nirgends ein Bedürfnis.

Innerhalb dieser monistischen Grundeinstellung gibt es die verschiedensten Variationen. Der intellektualistischen Ethik ist es allein um das möglichst klare und deutliche Bewußtwerden der Strebeziele zu tun. Der sokratische Satz „Tugend ist Wissen" und die verwandten Lehren jeglicher Aufklärungsethik bedeuten nichts anderes als dies: Der Mensch müsse sich nur darüber Rechenschaft geben, wonach er „eigentlich" strebe, dann ergebe sich sein Sollen als unausweichliche Folge von selber. — Monistisch ist aber auch die Trieb-Ethik, welche lehrt: Die dem Menschen innewohnenden urtümlichen Tendenzen werden durch Bewußtseinsverarbeitung nicht geklärt, sondern beeinträchtigt und verfälscht. Je unmittelbarer (d. h. unreflektierter) die Strebungen sind, um so echter sind sie; und darum sind es gerade die triebhaften und instinktiven Regungen, aus denen das Ziel des Sollens zu entnehmen ist. „Lebe dich aus!" — Mitteninne zwischen diesen beiden monistischen Standpunkten steht als ebenfalls monistische Ethik die der „schönen Seele": in ihr ist das, was die Reflexion als das eigentliche Strebeziel erweisen könnte, als selbstverständliche, der Überlegung und Entscheidung nicht mehr bedürfende, Neigung und treffsichere Verhaltungsweise vorhanden; hier ist Streben und Sollen am reinsten in Eins verschmolzen.

b) Der schroffe Dualismus. — Die Person zerfällt in zwei Personen, die eine, welche in ihren natürlichen Strebungen lebt, sich den Trieben und Neigungen hingibt, und die andere, welche das Sollen über sich setzt als eine toto genere andere Gesetzlichkeit des Handelns. Nicht nur verschieden sind beide, sondern absolut feindselig zueinander. Überall dort, wo Moral gepredigt wird, d. h. wo ein geheiligter objektiver Wert als Träger einer absoluten Geltung eindringlich gemacht wird, tritt diese Geltung notwendig im Gegensatz zu den mannigfachen formativen Richtungsprinzipien, die dem Individuum immanent sind.

Dualistisch sind daher fast stets die heteronomen Ethiken, insbesondere die religiösen. Die Forderung, welche mit göttlicher Sanktion auftritt, verlangt

Digitized by Google

gleichsam einen anderen Menschen, als es der natürliche ist; der alte Adam soll ausgezogen, der Teufel ausgetrieben, die Seele wiedergeboren werden, damit der Mensch sittlich werden könne. — Daß aber auch eine autonome Ethik diesen schroffen Dualismus zu vertreten vermag, dafür liefert Kant das bedeutendste Beispiel. Der Mensch, der seinen Neigungen folgt, steht noch außerhalb der Pflicht und damit der Sittlichkeit — selbst dann, wenn in den Zielen Streben und Sollen übereinstimmen. Ethik gibt es nur dort, wo gekämpft wird zwischen der natürlichen Person und der autonomen Persönlichkeit.

c) Die unitas multiplex von Streben und Sollen. — Wenn wir schließlich die Stellung des Personalismus formulieren, so kann das nur eine kurze und grundsätzliche Zusammenfassung dessen sein, was uns schon im ganzen letzten Kapitel beschäftigt hat.

Die Person ist — und bleibt auch im Ethischen — Viel-Einheit. Zunächst Zwei-Einheit: der Personalismus erkennt an, daß die Voraussetzung der Ethik eine Spaltung ist. Forderung ist eben anderes als bloße Gegebenheit von Streberichtungen, normative Bestimmung etwas anderes als formative. Aber diese zwei Momente sind — bei allem Gegensatz — einander positiv zugeordnet; und in dieser Zugeordnetheit ist die einfache Deckung von Neigung und Pflicht (schöne Seele) ebenso eine bloße Grenzkonstruktion, wie das Kantische absolute Auseinanderklaffen von beiden. In dem weiten Gebiet zwischen diesen Grenzen liegt die wirkliche Beziehung von Streben und Sollen.

Möglich ist diese Beziehung durch die oft erwähnte Spielraumbreite, die den formativen Bestimmungen zukommt. Weder die inneren Bedingungen der Triebe und Neigungen, noch die äußeren Einflüsse auf die Richtung der Interessen und Wollungen sind erschöpfende Bindungen; sie sind es weder für sich allein, noch in ihrer Verknüpfung[1]). Sie sind ergänzungsbedürftig — — d. h. ihr Gegebensein enthält stets etwas von Noch-nicht-Wirklichkeit, von Potentialität in sich; und sie sind beeinflussungsfähig

[1]) Wenn in früheren Darstellungen der Konvergenztheorie die Formel aufgestellt wurde, daß die Konvergenz der inneren und äußeren Faktoren das Leben der Person eindeutig bestimme, so wird jetzt ein etwas veränderter Standpunkt vertreten. Innere und äußere Faktoren, sofern sie formativ sind, geben noch nicht die eindeutigen Vorbedingungen für die persönliche Lebensgestaltung ab; sie lassen eben noch den Spielraum, in den der normative Faktor eingreift.

Digitized by Google

— d. h. sie können selbst dort, wo sie schon zu einer bestimmten Formung gediehen sind, umgebildet werden, sie sind plastisch.

Die Spielraumbreite der formativen Tendenzen ist verschieden groß; ganz fehlt sie nie. Sie bildet ebenso die Voraussetzung, wie die Begrenzung für das Sollen: insofern also ist das Normative an das Formative gebunden. Tätigkeitsrichtungen, die gänzlich außerhalb jenes Spielraums fallen, ethisch zu gebieten, ist sinnwidrig[1]). Werthafte Ziele können also nur dann zu Pflichten werden, wenn die Tendenz auf sie schon irgendwie — sei es auch nur spurenhaft und unbestimmt — in den natürlichen Trieben, Neigungen und Wollungen präformiert ist. Sind sie völlig disparat zu diesen formativen Strebungen, wie es der Dualismus behauptet, dann ist auch ein auf sie gerichtetes Sollen nicht möglich.

Andererseits muß dem Monismus gegenüber betont werden, daß diese Präformation des Sollens keine Prädestination, sondern nur eine Prädisposition ist. Denn innerhalb und oberhalb der formativen Spielräume hat nun das Sollen seine Macht und seine Freiheit.

Die formativen Tendenzen sind noch durchweg auf einzelne und partiale Ziele eingestellt. Jede trieb-, gefühls- oder willensmäßige Strebung, auch jede von außen kommende Einflußrichtung gilt diesem oder jenem gesonderten Zweck, der innerhalb der Persönlichkeit nur ein unselbständiges Moment ausmacht, aber nun isoliert verfolgt wird. Das gibt ein Wollen oder ein Müssen, je nachdem die einzelne Tat von innen oder außen her formativ bedingt ist, aber kein Sollen[2]). Dies ist erst dort vorhanden, wo alle jene Einzelziele wirklich nur als Momente auftreten jener Gesamt-Zielsetzung, die wir als introzeptive Totalgestaltung des persönlichen Lebens genugsam beschrieben haben. So bleibt das Sollen zwar in allem Einzelnen innerhalb der Grenzen der

---

[1]) Dem widerspricht nicht, daß der Mensch sich Ideale setzen soll, deren restlose Erfüllung ihm versagt ist. Liegt auch nicht die Erreichung des idealen Zieles innerhalb seiner Potenz, so muß doch die Richtung auf das Ziel innerhalb seiner Tendenz liegen, sonst kann das Ziel nicht ethischen Idealcharakter für ihn gewinnen.

[2]) Vgl. S. 414.

Digitized by Google

Spielräume, welche die formativen Tendenzen abstecken, um doch im Ganzen und durch die stetige Bezugnahme auf das Ganze ihnen allen überlegen zu sein.

Infolge dieser Ganzheitsbezogenheit ist das Sollen berufen und fähig, jede einzelne Strebungssphäre innerhalb ihres Möglichkeitsbereichs zu vereindeutigen und zu richten, sie quantitativ zu steigern und qualitativ zu modeln; es ist berufen und fähig, Einzelstrebungen, die durch ihre Enge und Einseitigkeit der Normstruktur zuwider sind, zu bekämpfen, solchen, die schwach sind, einen stärkeren Akzent in der Gesamtgestalt des persönlichen Verhaltens zu verleihen, und im Zeitablauf, wenn es die Totalaufgabe des Lebens fordert, die relativen Gewichte der einzelnen Strebungen zu verschieben. So besteht zwischen dem formativen Streben und dem Sollen bald ein Verhältnis der Harmonie, bald ein solches des Kampfes: aber auch die Harmonie ist nicht einfache Identität; und der Konflikt ist nie ein solcher von zwei sich gegenüberstehenden Wesenheiten der Person. Sondern hier wie dort ist es eine — friedliche oder schiedliche — Regelung des Verhältnisses zwischen der unitas und der multiplicitas im geforderten Sinne wahrer (d. h. introzeptiver) unitas multiplex.

Wie nun aber die Regelung in der einzelnen Persönlichkeit vor sich gehen solle: ob mehr im Sinn der Harmonie oder des Kampfes — das läßt sich nicht mehr auf eine allgemeine Formel bringen. Wenn oben gesagt wurde, daß sich zwischen den fiktiven Grenzbegriffen der schönen Seele und des reinen Kampf-Ethikers alles wirkliche ethische Leben ausbreite, so muß nun hinzugefügt werden, daß in dem weiten Felde zwischen jenen Grenzen ungezählte Abtönungen bestehen. Jedes Individuum hat auf Grund seiner idiozentrischen Norm seinen besonderen Platz in jenem Felde; und es gibt keine Möglichkeit, diese Platzverschiedenheiten zur Grundlage verschiedener ethischer Wertung zu machen. Es ist ein mehr instrumentaler — also sekundärer — Gesichtspunkt, ob der Dienst an der eigenen Berufung vorwiegend im Einklang mit den formativen Trieben und Neigungen, oder in kämpferischer Überwindung der unmittelbaren Regungen erfolge. Da sowohl die schroff monistische, wie die schroff dualistische Auffassung des Strebe-Soll-Verhältnisses abgelehnt wurde, darf auch keiner

Digitized by Google

der beiden Standpunkte zum allgemeinen ethischen Wertmaßstab erhoben werden.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß beim Weibe ein viel selbstverständlicherer Zusammenhang bestehe zwischen triebhaftem Streben *und* innerster Berufung, als beim Manne, der, wie überall so auch im Sittlichen, viel mehr eine Kämpfernatur ist. So richtig dies ist, so absurd wäre es, hierauf eine sittliche Rangordnung der Geschlechter in dem einen oder anderen Sinne gründen zu wollen.

Gibt es denn aber — so fragen wir am Schluß — überhaupt eine ethische Rangordnung zwischen den Menschen, da doch für jeden seine eigene idiozentrische Norm besteht? Die Bejahung dieser Frage, schon früher einmal gegeben (S. 93), läßt sich nunmehr gegen gewisse Verneinungen folgendermaßen abgrenzen:

Jeder Mensch soll das Optimum seiner Selbstwertfülle, d. h. die ihm überhaupt mögliche Introzeption objektiver Werte in den eigenen Selbstwert, als Ziel vor sich setzen. Da nur das Optimum seiner Selbstwertfülle seine sittliche, und lediglich idiozentrisch bestimmte Aufgabe ist, so kann der Umfang der erreichbaren Selbstwertfülle kein sittlicher Maßstab sein[1]). Ebensowenig ist, wie soeben dargetan, der Weg maßgebend, auf dem sich der Mensch — mehr im Einklang oder im Kampf mit seinen formativen Strebungen — jenem Ziel zu nähern sucht. Einzig und allein darauf kommt es an, ob die Total-Aktivität der Person dem Total-Sinn des Soll gehorche: d. h. ob ein Mensch sein Leben nach seiner Berufung gestalte. Nur nach diesem „Ob" scheidet sich das sittliche Gutsein und Bösesein.

[1]) Er kennzeichnet vielmehr (s. S. 93) den „religiösen Rang" des Menschen.

Digitized by Google

Sachregister.

A.

Absolutheit der Werte 45.
Abstrakter Idealismus (s. a. Idee) 63, 235.
Äquivalenz s. Gleichheit.
Ästhetik, ästhetisch.
  ä. Empfänglichkeit 380 ff.
  das ä. Gebilde 381.
  ä. Ausdruckswert 382.
  ä. Gehalt 384.
  ä. Identifikation von Ich und Nicht-Ich 385.
  ä. Akzentuierung 387.
  Universalität des ä. Erlebens 388.
  ä. Naturgenuß 388.
Affektionswert 308.
Akzentuierung, im Ästhetischen 387.
  im Mythologischen 392.
  im Ethischen 442, 447.
All s. Kosmos.
Allgemeinheit (als Strahlwertmodus) 137.
  Objektivität der A. 234 ff.
  A. und Konstanz 239.
  A. der Forderung 243.
  A. des Dienstwertes 299.
All-Monismus 59.
Allperson s. Gott.
Altruismus 351.
Analogie-Methode 106.
Analogischer Ausdruckswert 190, 194.
Anerkenntnis und Erkenntnis 246.
Anpassung 254.
Anteilswert 127.
Anthropologischer Personalismus 58.
Anzahl-Problem 56.
Apriori s. a. Methode.
  das werttheoret. A. 34.
  subjektives Wert-A. 34, 337.
  objektives Wert-A. 41.
Arbeit.
  Berufs-A. als Organwert 304, 306.
  Berufs-A. als Mittelsmittel 312.
  A.-Werte als gespannte Dienstwerte 314.
  Introzeption der A. 316.
  geistige A. 317.
  Der schöpferische Einschlag in der A. 408.
Art, als personale Stufe 109.
  A.-Embryonen 104.
  Geburt der A. 110.
Atom, als personale Stufe 118, 191.
Ausdrucksbewegungen 152.
Ausdruckswerte 147 ff.
  leibliche 150.
  aktuelle 151.
  dispositionelle 153.
  prophetische 154.
  Zweckhaftigkeit und A. 156.
  A. der Willenshandlung 157.
  Mechanisierung des A. durch Wiederholung 162 f.
  A. des individuellen Bereiches 164 ff.

Digitized by Google

Ausdruckswerte.
Überindividuelles im individuellen A. 170.
künstlerischer A. 172, 382.
A. der Gemeinschaften 173ff.
nationale A. 174.
Der Staat als A. 176.
menschheitliche A. 180ff.
A. der Naturgebilde 186ff.
A. der Organismen 186.
individuell-organischer A. 186.
typischer A. 190.
analogischer A. 190, 194.
A. der Gesamtnatur 190.
kosmischer A. 191.
ästhetischer A. 382.
Außen und Innen, als Strahlwertmodi 137.
Äußerung und Innerung 142ff.
Autonomie 404, 413, 415, 421f.
Axiologie s. Werttheorie.
Axiosophie 4, 337.
abstrakte A. 339.
konkrete A. 339.

B.

Barmherzigkeit 446, 448.
Bedeutung, des ästhet. Gebildes 381.
Begabung, als Organwert 304.
B. als Dienst- u. Strahlwert 305.
B. als sittliche Aufgabe 452.
Ethisierung der B. 455.
Bereich.
personoide B.-Gebilde 102.
B.-Werte 164ff.
Emanzipation des B. vom Leben 166.
Armut an B. 167.
Bereich des Weibes 168.
nationale B.-Werte 178.
B.-Wert und Dienstwert 307.
Beruf.
Organwert der B.-Arbeit 304.
gespannter Wert der B.-Arbeit 314.
B. und Berufung 455.
B.-Eignung, B.-Auslese, B.-Beratung 456.
Berufung 436.
geschichtliche B. 447.
Berufung.
B.-Ethik 449ff.
Differenzierung der B. 453.
Bewußtsein.
Einheit des B. als hypostatisches Kriterium 72.
B. der Pflanzen und Tiere 187, 188.
B. und Erlebnis 169ff.
B. und Unbewußtheit 197ff.
Konfliktcharakter des B. 198.
Ich-B. 209.
geschichtliches B. 278.
Biologisch.
b. Personalstufen (Individuen) 107.
(Arten) 109.
personoide Gebilde im B. 101.
b. Momente in Gemeinschafts-Personen 114.
Budget.
Versuch eines B. der Werte 214, 327.

C.

Caritas 367.

D.

Daseins-Erhaltung 251.
Dauer, als Strahlwertmodus 138.
Deutung von Ausdruckszeichen 153.
Dialektik, von Erhaltung und Entfaltung 249.
D. des wertenden Verhaltens 342.
D. der Real- und Ideal-Normen 429, 440.
Dienstbarkeit, altruistische 351.
Dienstwert 44, 295ff.
Rangordnung der D. 49.
geschichtlicher Wert als D. 287.
Begriff des D. 295.
Zukunftsrichtung des D. 298.
Potentialität des D. 298.
Allgemeinheit des D. 299.
Gleichheit der D. 300.
gerichtete D. 303ff.
Antinomie von D.- und Strahlwert 305, 308.
Mittelbarkeitsreihe des D. 302, 311.
gespannte D. 314ff.

Digitized by Google

Dienstwert.
Heterogonie der D. 327ff.
Introzeption der D. 332.
Differenzierung der Pflichten 432, 449, 453.
Disposition 82, 139, 153, 450.
Dogmatismus 28.
Dogmenwert 226.
Du, das 355.
das Du als Symbol des Uber-Individuellen 366.
Dualismus.
D. von Erkennen und Werten 19.
ethischer D. 458.
Durchdringung 99, 105, 267.

E.

Egoismus 345.
Egozentrik 2, 337ff.
Ehe 363.
Elektron, als personale Stufe 119.
Embryonalformen der Person 103.
Empirie und Ethik 426.
Entelechie 139.
Entfaltung s. a. Entwicklung, Selbstentfaltung.
E. als Strahlwertmodus 140.
Werte der E. 248ff., 309.
Ent-Ichung 141, 346ff.
theoret. E.-I. 346.
praktische E.-I. 351.
E.-I. in der Religiosität 394.
E.-I. und sittliche Forderung 414.
E.-I. und Unfreiheit 420.
Entpersönlichung 352.
Entstehen und Vergehen (die Selbstwerte) 69.
Entwicklung.
eigentliche E.-Werte 256ff.
Schichtung der E.-Werte 263.
uneigentliche E.-Werte 265ff.
Teil- und Total-E. 266.
E. und Geschichte 276.
E. der Pflichten 437ff.
Erde, als personales Ganzes 120.
Erfolgslust 217.
Erhaltung (als Strahlwertmodus) 140.
Werte der E. 250ff.
Erhaltung.
Formen der E.-Werte 250ff.
Schichtung der E.-Werte 255.
Erkenntnis, der Werte 11.
Wesen der E. 224ff.
Wertrangordnung in der E. 231.
objektivierende (ent-ichende) E. 346.
verstehende (introzeptive) E. 373.
Erkenntnistheorie 225, 348.
Erlebnis.
E.-Philosophie, 6, 203, 213.
Wesen des E. 202ff.
Transzendenz des E. 204ff.
Ich-E. 207ff.
Erlösung 397.
Erotik 360.
Bewußtheit und Unbewußtes in der E. 362.
Ethik 92.
personalistische 411ff.
formale und materiale E. 417f.
E. und Empirie 426.
Exzentro-Wert 85.

F.

Familie, als personale Stufe 114.
Liebe zur F. 360.
Schöpfung der F. 363.
die F. als Normant 431.
Fiktionen, im Ästhetischen 380.
Form s. Gestalt.
Formaler Charakter der sittlichen Grundnorm 416.
Formanten 423ff, 444f.
Formative Bestimmungen 444, 450, 459.
Fortschritt 233, 268.
Freiheit 418ff., 451, 460.

G.

Ganzheit 67.
G. und Selbstbestimmung 77ff.
G.'snähe des Strahlwertes 134.
Gattung s. Art.
Gebrauchswerte 307.
Gefühlspole 213ff.
Gegenwart.
G. als Strahlwertmodus 138.

Digitized by Google

Gehalt, ästhetischer 384.
Geistige Werte 224ff.
g. Arbeit 317.
Geld 322ff.
Wertheterogonie des Geldes 330.
Geltung im Geschichtlichen 277, 288.
Gemeinschaft 111ff.
Dienstwert und Strahlwert der G. 112.
selbstwertige G. 113.
Liebe und G. 358.
Liebe zur G. 366.
Liebe zu personoiden G. 369.
Gerichtete Dienstwerte 303ff.
Geschichte 141, 270ff.
G.-Wissenschaft 270, 280, 283, 289, 374.
Träger der G. 273.
überbiolog. Charakter der G. 274.
zeitliche Doppelgerichtetheit der G. 275.
Bewußtsein der eigenen G. 278.
reales und ideelles Moment in der G. 281.
G. ist geschichtet 283.
Universal-G. und Kulturmorphologie 284.
Das Verstehen der G. 374.
Geschichthaft, Geschichthaftigkeit 271ff.
Stufen der G. 277.
Latente G. 277.
elementare G. 277.
volle G. 278.
reflektierte G. 279.
Verstrickung und Schichtung in der G. 281.
Geschichtlich 273, 285.
g. Geltung 277.
g. Einmaligkeit 278.
g. Bewußtheit 278.
g. Kultur 279.
g. Wahrheit 280.
g. Werte 285ff.
Wert-Polarität im G. 287.
Der nur-g. Wert 289.
Relativität der g. Werte 290ff.
g. Wertschwelle 290.
Modellierung und Plastik im G. 292.
sittliche Sendung g. Individuen 447.
Gespannte Dienstwerte 314ff.
Gesetzmäßigkeit.
Objektivität der G. 238.
Gesinnungs-Ethik 405.
Gestalt, als hypostatisches Kriterium 73.
ästhetischer Ausdruckswert der G. 383.
Glauben 30.
Gleichgeschlechtliche Liebe 365.
Gleichheit.
G. und Gleichwertigkeit 300, 307.
G. der Tauschwerte 319, 321.
G. der metaphysischen Situation 341.
G. und Introzeption 356.
G. der Pflichten 432ff.
G. als ethisches Mindestprinzip 433, 445, 453.
Glück 220.
Gott 94.
Grenzen des theoretischen G.-Begriffs 96.
Idee der Gottheit 239.
Stellung des Ich zur Gottheit 398ff.
Gottesnähe 91.
Grundimperativ, sittlicher 414.
Grundsätze, sittliche 420.
Gut und Böse 92.
G. und B. im Religiösen 396.
G. und B. im Ethischen 462.

H.

Handeln 404ff.
Hedonismus 214.
Heilig, Heiligung.
heiligende Introzeption 389ff.
Wesen und Formeln der H.-Setzung 389ff.
Heterogonie der Werte 47.
H. der Dienstwerte 327.
Bewertung der Heterogonie 331.
Heteronomie im Sittlichen 415.
Hierarchie.
hierarchischer Monismus 61.
H. der Personen 78ff.
H. der endlichen Selbstwerte 106.
hierarchische Religiosität 402.
Hilfsbedürftigkeit als sittliche Rangnorm 446, 448.

Digitized by Google

Historisch s. Geschichte, Geschichthaft, Geschichtlich.
Hypostase 70ff.
naive H. 71ff.
falsche H. personoider Gebilde 105.
biologische H. (Art, Gattung) 109.
H. der Gemeinschaften 111.
H. anorgan. Gebilde 117.
H. des Bewußtseins 198.
Hypostatische Methode 70ff.

I.

Ich.
I.-Monismus 57.
I.-Erlebnis und I. 207ff.
I. und I.-Bewußtsein 209ff.
das I. und die Werte 337ff.
Zentrierung der Werte um das I. 337.
Entdeckung und Verabsolutierung des I. (Ver-Ichung) 343.
Erweiterung des I. im ästhetischen Verhalten 388.
Verabsolutierung des I. im religiösen Verhalten 394.
Schaffen am eigenen I. 408.
I.-Nähe als sittliche Rangnorm 443, 448.
Ideal 242ff.
Teil-Ideale 244.
Idealismus.
abstrakter I. 63, 235.
konkreter I. 65, 238, 384, 427.
I. in der Geschichte 382.
I. in der Ästhetik 384.
I. im Ethischen 427.
Idealität, als Strahlwert 138.
Ideal-Normen 429.
Idee.
Kultur-Ideen 52.
I. und Person 62.
Wahrheitswert der I. 234ff.
I. als konservativer Wert 240.
I. in der Ästhetik 384, 386.
Heiligsetzung von I. 391.
Idiozentrik, idiozentrisch 341, 417, 449ff, 461.
Imperativ.
kategorischer I. Kants 412, 416, 434, 453.
sittlicher Grund-I. 414ff.
Individualismus 58.
Individualität, als Strahlwertmodus 137.
Die I. in der konkreten Axiosophie 340.
das Verstehen der I. 374.
I. und sittliche Norm 341, 417, 449ff.
Individuation und Introzeption 359.
Individuell.
i. Ausdruckswert des Menschen 148ff.
i. und überindividueller Ausdruck beim Menschen 170ff.
i. und überindividueller Ausdruck bei Pflanze und Tier 188ff.
Wahrheitswert des I. 233, 241.
i. Charakter der Gebrauchswerte 307.
Verstehen i. Wertgehalte 375.
Individuen, Stufe der I. 106.
sittliche Sendung großer I. 447.
Industriearbeit 315.
Infra-Werte 86.
Inhaltsnormen 423ff.
Merkmale der I. 430ff.
Innen und Außen 137.
Innerung und Äußerung 143ff.
I. und Bewußtsein 196ff.
Introzeption 84ff, 141, 334ff.
I. und Selbstentfaltung 262.
Wesen der I. 353ff.
I. und Bewußtsein 354.
Grenzen der I. 355, 371.
Grundformen der I. 357ff.
liebende I. 357ff.
verstehende I. 373ff.
ästhetische I. 380ff.
heiligende I. 389ff.
Religiosität als absolute I. 393ff.
praktische I. 403ff.
I. als sittliche Grundforderung 410ff.
Introzipiendum 353.
Intuition, Wahrheitswert der 232, 241.
Irrationalität 241.
I. der Selbstzentrierung 339.
I. der Liebe 359, 361.
I. des Verstehens 376.
Juxta-Werte 86.

Digitized by Google

K.

Kaufen 320.
Kindheit 259, 448.
Kirche (als personoides Gebilde) 105.
Können und Sollen 451 ff.
  das Nicht-K. 457.
Körper 148.
Konflikt.
  K.-Lust 217.
  K. im Ethischen 447, 458 f.
Konkretheit, konkret.
  k. Idealismus 65, 238, 384.
  K. des Selbstwertes 68.
  Wahrheitswert des K. 241.
  K. der Axiosophie 341.
  Verstehen k. Gehalte 376.
  k.-ideeller Gehalt im Ästhetischen 384.
  K. des sittlichen Imperativs 417.
  K. der Inhaltsnormen 418, 426.
Konservativ.
  k. Charakter der Tiere und Pflanzen 189.
  k. Wert 255.
  falscher Konservatismus 253.
  k. Bedeutung des Affektionswertes 309.
  k. Norm 438.
Konstanz s. a. Erhaltung.
  K. der Pflichten 437.
Konvergenz 82 ff, 205, 225, 459.
Kosmischer Ausdruckswert 192.
Kosmos der Werte 85, 94 ff., 106 ff.
Kräftewert 312.
Kritikwert 226.
Kultur.
  K.-Philosophie 50.
  das objektive K.-Motiv 50.
  das kulturelle Verhaltens-Motiv 51.
  Kultur-Ideen 52.
  personoide K.-Gebilde 102.
  Kulturen als selbständige Einheiten 117, 284.
  K. als Umwandlung der Umwelt im Bereich 166.
  K. als nationaler Bereichswert 178.
  K. und Zivilisation 178.
  K. als menschheitlicher Ausdruckswert 181.
Kultur.
  geschichtliche K. 279.
  K.-Morphologie 284.
  Erotik und K. 362.
Kunst, künstlerisch, Kunstwerk s. a. Ästhetik.
  überindividueller Ausdruck des K.-werks 172, 386.
  K.-werk als nationaler Bereichswert 178 f.
  K. und verstehende Wissenschaft 376.
  Empfänglichkeit für K. 380.
  realistische und idealistische K. 387.
  k. Schaffen 407.

L.

Leben s. a. biologisch.
Lebensanschauung 1.
Lebensgestaltung 3.
  L. als sittliche Aufgabe 409, 412, 416, 423, 449, 461.
Lebensphilosophie 8.
Lebnis 138.
  L. und Erlebnis 202 ff.
Leib 150.
Liebe 357 ff.
  Irrationalität der L. 359.
  L. zum Über-Individuellen 360, 366.
  familiäre L. 360.
  erotisch-sexuelle L. 361.
  gleichgeschlechtliche L. 365.
  soziale L. 366.
  pädagogische L. 367.
  L. zum Volk 368.
  L. zu personoiden Gruppen 369.
  L. und objektive Erkenntnis 371.
  L. zu Gott 399.
Lust und Unlust 212 ff.
  bewußtseinstranszendente Bedeutung 216 ff.

M.

Macht 309.
  M. und Maß 329.
Mammonismus 325, 331.
Männlich.
  m. Bereichswerte 169.

Digitized by Google

Maß 302.
M.-Prinzip der Technik 312.
M.-Prinzip als Machtprinzip 329.
Materiale Ethik 417.
Mechanisierung der Zivilisation 333.
Mensch s. a. Ich.
Der Einzel-M. als personale Stufe 106.
M. als Zentrum des Wertkosmos 338.
Menschheit.
M. als personale Stufe 116.
Ausdruckswerte der M. 180ff.
der Leib der M. 180.
der Bereich der M. 180.
Fehlen der Staatlichkeit 181.
das Erwachen der M. 182f.
M.s-Solidarität 183.
innere Mannigfaltigkeit der M. 184.
M. als ethischer Normant 433.
Metaphysik 24, 30.
M. und Sittlichkeit 412, 427.
Methode s. a. Erkenntnis, Wissenschaft.
M. der Werterkenntnis 12.
apriorische M. 11.
empirische M. 14.
hypostatische M. 70ff.
Analogie- und Transpositions-M. 106.
Mikrokosmos 90.
Mittelbarkeitsreihe der Dienstwerte 302, 311.
Mittelsmittel 310ff.
Mittler, religiöse 402.
Mneme 252.
Modellierung, geschichtliche 292.
Molekül als personale Stufe 118, 191.
Monismus.
radikaler Wert-M. 57.
Ich-M. 57.
All-M. 59.
hierarchischer M. 61.
ethischer M. 458.
Monotheismus 400.
Mystik, ästhetische 388.
religiöse M. 400.
Mythik, als Stufe der Geschichthaftigkeit 277.
Mythologie 392.

N.

Natur.
Ausdruckswerte der N. 186ff.
N.-Symbolik 190, 194.
ästhetischer N.-Genuß 388.
Nebenmenschen.
Pflichten gegen die N. 443, 446, 448.
Normanten 423ff., 442ff., 445.
Normen, sittliche.
formale Grundnorm 414ff.
Inhalts-N. 423ff.
N. und Form 425, 428, 444f., 459.
Real- und Ideal-N. 428ff., 438.
Umfang und Dauer der N. 431.
Rang-N. 440ff.
N.-Struktur 440ff., 450.
idiozentrische N. 449ff., 461.
Nur-Historische, Das 289.

O.

Objekt.
das O. als transzendentes Ziel des Erlebens 206.
Objektivation (s. a. Erkennen) 224.
O. durch Anerkennen (der Ideale) 246.
O. als ent-ichende Wertung 347.
Objektivismus 346.
Optimismus 249, 263, 269.
Organe als personoide Gebilde 101.
O-Wert 303.
dienstwertiger Charakter der O. 304.
Organismen, Ausdruckswerte der 187.
Originalität 408.

P.

Pädagogische Liebe 367.
Normstruktur des p. Menschen 448.
Pantheismus, personaler 94ff, 401.
Parallelismus, psychophysischer 144.
Person 62ff.
P. und Idee 62.
Definition der P. 66.
P. und Selbstbestimmung 77.
Hierarchie der P. 78ff.
P. und Sache 80.
reale P. 84, 384.
P. als Mikrokosmos 90.

Digitized by Google

Person.
absolute P. 94.
Durchdringung der P. 99, 105.
Embryonalformen der P. 103.
P. als geschichthaftes Substrat 274.
P. als Sinnzentrum der Dienstwerte 297.
P. als Gegenstände der Introzeption 353.
P. als Gegenstände des Liebens 357.
P. als Gegenstände des Verstehens 375.
P. als Gegenstände des ästhetischen Erfassens 384.
P. als Gegenstände der Heiligung 390.
Persönlichkeit, ideelle 85, 384.
Personoide Gebilde 100ff, 253.
Entwicklung der p. G. 265.
Geschichte der p. G. 273.
Liebe zu p. G. 369.
p. G. als Formanten und Normanten 424.
Personifikation 71, 105, 131.
religiöse P. 391.
Pessimismus 217.
Pflanze 107.
individueller Ausdruckswert der P. 186.
Bewußtsein der P. 187.
überindividueller Ausdruckswert 188.
Pflicht s. a. Norm.
Gleichheit und Differenzierung der P. 432ff.
Konstanz und Entwicklung der P. 437ff.
P. und Neigung 458f.
Phänomenologie 13.
Ph. des Wertens 35.
Phasen der Selbstentfaltung 258.
Physiko-Chemie. Vertikalaufbau der Stufen 118.
Physisch.
ph. und psychisch 143ff.
das Ph. 147.
Polarität.
P. der Werte 40.
Gut und Böse 92, 462.
P. der Strahlwerte 135.
Polarität.
P. von Lust und Unlust 213.
Wert-P. im Historischen 287.
P. der Dienstwerte 300.
P. des Geldwertes 326.
Polytheismus 401ff.
Pose 158.
Ausdruckswert der P. 160.
P. im Gebiet der Bereichswerte 167.
Überindividuelles als Gegenstand der Pose 172.
Potentialität des Dienstwertes 298.
Potenzen 450, 451.
Progressive Norm 438.
Psychisch 142ff.
ps. Werte 196ff.
Begriff des Ps. 201.
Bipolare Transzendenz des Ps. 207.
subjektive Bedeutung des Ps. 208.
Symbolwert des Ps. 211.
Psychoanalyse 160, 212.
Psychologie und Wertsphäre 18, 35.
Neue Theorie der Ps. 196ff.
Ps. als objektivierende Wissenschaft 348.
verstehende Ps. 376.
Psychophysisches Problem 142ff.
Psychotechnik 318.

Q.

Qualität.
Qu.-Erhaltung 253.
Qu.-losigkeit der Dienstwerte 333.
Quantifikation der Wertewelt 333.
Quantität s. a. Maß.

R.

Rang-Normen 440ff.
Verhältnis der R.-Normen zu einander 447ff.
Rangordnung, Rangprinzip.
R. der Werte 39, 47.
R. der Selbstwerte 89ff.
R. der Strahlwerte 133ff.
R. der Normen 442ff.
objektive R. der Normanten 442ff.
ethische R. 462.

Digitized by Google

Rasse 116, 171.
Rationalismus 12.
Real und ideell.
  r. und i. Selbstwert 84.
  R. und I. in der Geschichte 282.
  realistische und idealistische Kunstwerke 387.
  R.- und I.-Normen 428ff, 438.
Relativismus 32.
  R. in der Ethik 426.
Relativität, der Werte 45, 134.
  R. der historischen Werte 290ff.
  R. der Dienstwerte 297.
  R. des Maß-Machtprinzips 330.
  R. materialer Normen 340, 426.
Religion 393ff.
  R.-Psychologie 18.
  R. und Metaphysik 25.
  pantheistische R. 94.
  Monotheismus und Polytheismus 400ff.
Religiosität, partikulare 391.
  R. als absolute Introzeption 393ff.
Resonanz als sittliche Rangnorm 446, 449.
Richtungsbestimmungen 450.
Rüstungsbestimmungen 450.

S.

Sachgüter 307.
Sachwert s. Dienstwert.
Sanktion der sittlichen Forderung 412, 415.
Schaffen 317, 406ff.
  Sch. am eigenen Ich 408.
Schwelle.
  historische Wert-Schw. 290.
  Gleichheit als Unterschwelligkeit 301.
Sein.
  Stufen des S. 63.
  S. und Ganzheit 67.
  S. und Werden 248, 275.
Selbstbestimmung.
  S. als hypostatisches Kriterium 75.
  S. und Selbstwert 77.
  S. von Gemeinschaften 113.
  S. im Geschichtlichen 281.
Selbstbewußtsein 209.
Selbstentfaltung.
  Werte der S. 256ff.
  Phasenwerte der S. 258ff.
  Stufenwerte der S. 260ff.
Selbsterkenntnis 343.
Selbstmord 251.
Selbstwert 35, 43, 56ff.
  Rangordnung der S. 49.
  S. als Merkmal der Person 66.
  Konkretheit und Begrenztheit des S. 69.
  S. und Selbstbestimmung 77.
  ideeller S. 81ff.
  Rangprinzip der S. 89ff.
  Welt der S. 94ff.
  Hierarchie der endlichen S. 106ff.
  Introzeption obj. Werte in den S. 353.
Selbstwertfülle 90, 443, 448, 462.
Selbstzentrierung 338.
Sexualität, sexuell s. a. Liebe 361.
Sittlichkeit s. a. Ethik, Sollen. 410ff.
Situation, metaphysische 340.
  Bedeutung der S. in der Ethik 418.
Sklaverei 315.
Sozial-Ethik s. Ethik, Sollen, Arbeit, Wirtschaft, Begabung.
Solipsismus 57, 344.
Sollen 410ff.
  Bedingungen des S. 410ff.
  Aufbau des S. 417.
  Soll-Struktur s. Normstruktur.
Sonnensysteme als personale Stufen 120.
Spiel.
  Vor-Ausdruckswert des Sp. 155.
  spielendes Schaffen 407.
  Sp. und Kunst 407.
Sport 329.
Staat.
  St. und Volk 175.
  Wertcharakter des St. 175ff.
  St. als ethischer Normant 437.
Stoffwert 311.
Strahlwert 44, 126ff.
  Rangordnung der St. 49, 133ff.
  Polarität der St. 135.

Digitized by Google

Strahlwert.
Modalitäten der St. 136.
St. des körperlichen Ausdrucks 148ff.
St. des Bewußtseins 198.
St. der Wahrheit 227.
geschichtlicher Wert als St. 287.
Antinomie zwischen St.-Wert und Dienstwert 305, 308.
Streben und Sollen 457ff.
Unitas multiplex von Str. und Sollen 459.
Struktur.
Norm-(Soll)-Str. 440ff.
Norm- und Ist-Struktur 450.
Stufen der Selbstwerte 97ff.
Irrationalität der St.-Bildung 98.
zeitliche Struktur der St. 99.
Durchdringung der St. 99.
Individual-St. 106.
überindividuelle St. 108.
Physiko-chemische St. 118.
astronomische St. 120.
St.-Werte der Selbstentfaltung 260ff.
St. der geschichthaften Substrate 283.
Subjekt s. a. Ich.
S. als transzendentes Ziel des Erlebens 206.
Subjektivationswerte 207.
Subjektivierende Erkenntnis 226.
Subjektivismus 343ff.
Sünde 396.
Supra-Werte 86.
Symbolik.
S. des physischen Ausdrucks 148, 190, 194.
S. des Psychischen 212.
S. von Lust und Unlust 216ff.
S. der Gebrauchswerte 308.
S. in der sozialen Liebe 366.
S. im Ästhetischen 382.
S. des Überindividuellen im Ästhetischen 386.
Mythologische S. 392.
Religiöse S. 401f.
Symbolwert 122.
Sympathie 358.

T.

Tanz 151, 164.
Täuschungen des Ich-Bewußtseins 210.
Tauschwerte 318ff.
Technik, technisch.
t. Werte 310ff.
Maßprinzip der T. 312.
Grenzen der T. 312.
Zielindifferenz der T. 313.
Wertheterogonie in der T. 328.
Tendenzen 450.
Theismus 401.
Tier 107.
geringe Bereichswerte des T. 166.
individueller Ausdruckswert des T. 187.
überindividueller Ausdruckswert des T. 188.
Bewußtsein des T. 187.
Erotik des T. 363.
Tod 251, 264.
Transpositions-Methode 106, 108.
Typen 377.

U.

Überbewußt 200.
Überindividuelles.
Ü. im individuellen Ausdruck 170.
ü. Ausdruckswert der Organismen 189.
Liebe zum Ü. 360.
ästhetische Symbolik des Ü. 386.
Heiligung des Ü. 390.
Umwelt-Werte 307, 310.
Unbekümmertheit im Verhältnis von Wertsphäre und Wissenschaft 6, 8.
Unbewußte, Das 199ff.
U. als Über- und Unter-Bewußtes 200.
Unlust 213ff.
Symbolik der U. 218.
Unsterblichkeit 69, 394, 397.
Unterbewußt 200.
Unvergleichlichkeit der Selbstwerte 91.
Utilitarismus 295, 315, 404f.

V.

Vergangenheit, historische 293.
Ver-Ichung 141, 343ff.
V. in der Religiosität 394.

Digitized by Google

Ver-Ichung.
V. und sittliche Forderung 414.
V. und Unfreiheit 419.
Verkaufen 321.
Vermögen 322.
Verstehen 23, 242.
V. als Introzeptionsform 373ff.
V. als wissenschaftliche Methode 373ff.
Grenzen des wissenschaftl. V. 376.
V. der Gottheit 398.
Verteilungswert 312.
Vieldeutigkeit der Werte 47.
Volk.
als Zentrum der Wertbeziehung 88.
V. als personale Stufe 115.
Leib und Bereich des V. 174.
Ausdruckswerte des V. 174.
V. und Staat 175.
V. und Menschheit 185.
Liebe zum V. 268.
V. als sittlicher Normant 438.
Vor-Ausdruckswert 155.

W.

Wahrheit, Wert der 137, 224ff.
Dienstwert der W. 227.
Strahlwert der W. 229.
Stufen des W.-Wertes 231ff.
Historische W. 289.
Weibtum.
Bereichswerte des W. 168.
Sonderart innerhalb der Menschheit 185.
Weltkörper als personale Stufen 120.
Werden und Sein 248.
W. u. S. in der Geschichte 275.
Werk.
W. als personoides Gebilde 103.
W. als Bereichswert 169.
W. als Beharrungswert 253.
Schaffen von W. 406.
Werkzeugwert 312.
Wert, wert.
W.-Philosophie 1ff.
W.-Hegemonie 9.
W.-Eichung 15.
w.-theoret. Apriori 34.
Wert.
W.-Setzung 36.
W.-Schöpfung 37.
W.-Schätzung 38.
W.-Qualifikation 38.
W.-Quantifikation 39.
W.-Polarisation 40.
W.-Träger 42.
W.-Ziel 42.
W.-Kosmos 85.
W.-Schwelle, historische 290.
W.-Situation 340.
Werten, Das 34.
Wesensnähe, als Rangprinzip der Strahlwerte 133.
Wille 145.
Adäquatheit und Unadäquatheit des W. zur Person 160.
Staat als Gemeinschafts-W. 175.
Willenshandlung.
Ausdruckswert der W. 157.
Ausdruckswert wiederholter W. 162.
Das „Können" als W. 457.
W. und Sollen 457ff.
Wirtschaft, wirtschaftlich.
w. Wertbegriff 295ff.
Wesen der W. 322ff.
Wissenschaft 5.
W. und Metaphysik 26.
Geschichts-W. s. Geschichte.
objektivierende (ent-ichende) W. 347.
feststellende und erklärende W. 349.
objektivierende W. und personale Kategorien 349.
verstehende W. 373.
verstehende W. und Kunst 376.
verstehende W. und Normen 377.
verstehende und objektivierende W. 379.
Wucht, normative 445, 448.

Z.

Zeit, zeitlich.
z. Begrenztheit der Selbstwerte 69.
Doppelgerichtetheit der historischen Z. 275.
Geschichtetheit der historischen Z. 284.

Digitized by Google

Zeit.
Plastik der historischen Zeit 293.
Z.-Bestimmtheit der Dienstwerte 298.
z. Charakter der sittlichen Normen 432, 437.
Zelle als personale Stufe 108.
Verhältnis der Z. zum Organismus 109.
Zentrierung, Zentrik der Werte 85.
Z. der Werte um das Ich 337.
Zentrifugales Verhalten 87, 342.
Zentripetales Verhalten 86, 342.
Zentro-Wert 85.
Ziel-Indifferenz der Technik 313.
Zivilisation und Kultur 178.
Mechanisierung der Z. 333.
Zukunftsrichtung der Dienstwerte 298.
Zweck und Dienstwert 296 ff.
sekundäre oder Zwischenzwecke 311.
Zweckhaftigkeit u. Ausdruckswert 156.
Z. und Ausdruckswert der Kunst 179.
Zweiwelten-Theorie 19.

Digitized by Google